بسم
اللّه
الرحمن
الرحیم

فصلنامه معرفتی ـ اعتقادی
عرصه تبیین و دفاع از معارف قرآن و
اهل بیت علیهم السلام
سال اول، شماره چهارم
زمستان ۱۳۸۹
قیمت: ۴۰۰۰ تومان

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:
مهدی نصیری
تحریریه:
گروه نویسندگان
طراحی و گرافیک:
سید حسین موسی زاده
نشانی:
تهران: خیابان سهروردی شمالی،
خیابان خرمشهر، شماره ۱۴، طبقه دوم
قم: ۴۵ متری صدوق، بلوار شهید احمد
کریمی(بنیاد)، جنب بانک سپه،
شماره ۱۴، واحد دوم
صندوق پستی:
قم / ۱۴۷ـ ۳۷۱۷۵
تلفن:
۰۹۱۹۶۱۴۸۳۰۶
۰۲۱ -۸۸۵۰۱۳۳۰
۰۲۵۱-۲۹۳۲۶۸۳
نشانی نسخه اینترنتی سمات:
www.sematmag.com
پست الکترونیک:
Sematmag@gmail.com
چاپ و صحافی:
مرکز چاپ و انتشارات اسراء
بر روی طرح جلد سلفون مات کشیده شده است

اول دفتر
بیداری اسلامی- منطقه‌ای؛ آغازی بر یک پایان بزرگ/مدیر مسئول/۶

مقالات
اوهام پیرامون اصالت وجود و اصالت ماهیت/ حسن میلانی/۱۲
المیزان و رؤیت خداوند/ م- خراسانی/ ۲۲
فلسفه و نبوت/ مهدی نصیری/۲۸
اعتبار و ضرورت روایات تفسیری/ مهدی حسینیان/۴۰

نقدمشهورات
عقل و عشق/ مهدی نصیری/ ۵۰

دفتر ویژه
ایمان فرعون/ میرزای قمی/ ۶۶
مذهب ابن عربی/ گفتگو با آیت الله سید جعفر مرتضی عاملی/۸۲
عارف خودستا / سید جعفر مرتضی عاملی/۸۶
محیی الدین در آیینه فصوص/ مرتضی رضوی/ ۹۰
ابن عربی در یک نگاه/ مرتضی رضوی/ ۱۱۴
استقبال نواندیشان ایرانی از ابن عربی/ ۱۱۸

مقالات وارده
«ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» عامل شکوفایی تفکیک/ محمد بیابانی اسکویی/۱۳۰
ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»/ حمید رضا مقصودی/۱۴۸
پاسخی به دفاعیات تفکیکیان/حسن میلانی/۱۵۸
مخالفت با برهان و استدلال یا مخالفت با نواقص منطق؟!/ میم. خراسانی/ ۱۷۸
تأملی در مقاله دفاع از حدیث/ سید محمد نجفی/ ۱۸۴

پایان دفتر
آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره) :
مصیبت صوفیان برای اسلام از بزرگترین مصائب است/۱۹۰

سمات از آثار و مقالات ارسالی محققان و خوانندگان در حوزه تبیین و دفاع از معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام استقبال می‌کند.
سمات پذیرای مقالات و نظرات مستدلِ مخالف دیدگاه و خط مشی خود خواهد بود.
سمات در رد و ویرایش مقالات ارسالی آزاد است.
درج مقالات و مطالب در سمات الزاما به مفهوم موافقت نشریه با محتوای آنها نیست.
مقالات و مطالب ارسالی بازگردانده نخواهد شد.
انتشار مقالات و مطالب سمات با ذکر منبع آزاد است.

اول دفتر

■ بیداری اسلامی- منطقه‌ای؛ آغازی بر یک پایان بزرگ/مدیر مسئول

مدیر مسئول

اول دفتر

بیداری اسلامی . منطقه‌ای
آغازی بر یک پایان بزرگ

در فصلی که گذشت شاهد تحولاتی ناگهانی و گسترده در شمال آفریقا و منطقه خاورمیانه بودیم. آتشفشان خشم فروخورده و عزت لگد مال شده ملتهای مسلمان در کشورهای تونس، مصر، یمن، لیبی، بحرین، اردن و عربستان شروع به فوران نمود و در مقابل دیدگان همه، چند رژیم مقتدر و با ثبات وابسته به نظام سلطه مدرن را به زانو در آورد.

سمت و سوی این تحولات و حوادث چیست و در فرجام خود به کجا خواهد رسید؟ پاسخ به این سئوال مشکل و نیازمند گذر بیشتر زمان است اما آنچه مسلم و قطعی است، اولا سهم عظیم انقلاب اسلامی و پایمردی نظام جمهوری اسلامی با محوریت ولایت فقیه ـ چه در دوره زعامت بنیانگذار جمهوری اسلامی حضرت امام خمینی (رحمه الله) و چه در دوره رهبری درخشان مقام معظم رهبری حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای (مد ظله العالی) ـ در بروز این تحولات است و ثانیا شنیده شدن صدای خرد شدن استخوان‌های نظام سلطه مدرن غربی است.

مدرنیسم غربی پس از شکل‌گیری و بسط مبانی نظری‌اش در عهد رنسانس و به دنبال آن دستیابی به علوم مدرن و واسپس آن، دستیابی به تکنولوژی مدرن، آتش میل به سلطه و استعمار و استثمار را در جان شیطان زده دول غربی و اروپایی شعله ور کرد و ارتش‌های مسلح به سلاحهای آتشین مدرن روانه این سو و آن سوی عالم شدند. آفریقا، آسیا و بویژه کشورهای اسلامی مورد طمع و سلطه جویی دول مدرن غربی و مخصوصا دولت انگلستان قرار گرفتند. به دنبال جنگ جهانی دوم و افول امپراتوری انگلیس و سر بر آوردن آمریکا عصر استعمار وارد مراحل تازه‌ای شد. در این مرحله، راهبرد حمله با کشتی‌های توپدار و سواره و پیاده نظام مسلح به سلاحهای مدرن که در اواخر امپراتوری انگلیس رو به تضعیف نهاده بود، ضعیف تر شد و راهبردهایی چون استحاله فرهنگ های دینی و ملی و قومی کشورها در همسویی با فرهنگ الحادی و مدرن غربی برای درهم شکستن مقاومت‌های ملت‌ها و تداوم نظام سلطه اولویت یافت؛ اگر چه هر جا که لازم و ضروری بود، مجددا توپخانه‌ها و کشتی‌ها و هواپیماهای جنگی به کار گرفته می‌شد و کشتار و خونریزی برای حفظ حکومتی دست نشانده و یا سرکوب قیامی دینی و یا ملی به جریان می‌افتاد.

قابل انکار نیست که مدرنیسم غربی به خصوص ظرف یک قرن اخیر توانست تغییرات شگرفی در ساختارهای فرهنگی و سیاسی و اقتصادی و اجتماعی جهان ایجاد کند و ارزش‌های خویش را یا بر ارزش‌های دیگر فرهنگ‌ها فائق و غالب و آن‌ها را تخریب و یا کاملا منفعل کند و یا آن که آن‌ها را وادار به پذیرش التقاط و امتزاج نماید. حتی در کشوری با عمق دینی و مذهبی‌ای چون ایران، رژیم وابسته و مدرن پهلوی توانست با اتکا به نظام تعلیم و تربیت مدرن و دیگر ابزارها و ساز و کارهای بر آمده از مدرنیته، زخم‌های عمیقی را ایجاد کند و جامعه دینی ایران را در گرداب انگاره‌ها و ساختارهای مدرن به سختی گرفتار نماید.

حادثه عظیم انقلاب اسلامی اگر چه سلطه سیاسی مدرنیسم بر ایران را از بین برد و نظام مستقل و قدرتمند جمهوری اسلامی را بر ایران حاکم نمود و منشأ تحولات عظیمی در سطوح مختلف فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی شد، اما این همه دستاورد به معنای محو همه آثار به جا مانده از رژیم مدرن پهلوی نبود. یکی از بهترین ادله این امر، طرح مبحث ضرورت تحول در علوم انسانی پس از گذشت سی سال از پیروزی انقلاب است. البته این واقعیت دلیلی بر تحقیر و ناچیز انگاشتن دستاوردهای عظیم داخلی و خارجی انقلاب نیست، بلکه صرفا یاد آوری این نکته است که تاثیرات مدرنیسم غربی از چنان عمقی برخوردار بوده است که استقرار سی ساله نظامی اسلامی و مستقل برای محو این تاثیرات کافی نبوده است و همچنان نیازمند تکاپویی جدی در مسیر مقابله با انگاره‌ها و ساختارهای مدرن هستیم.

اکنون بحث بر سر تاثیرات مدرنیسم بر جامعه ایران نیست بلکه سخن از غلبه عالمگیر نظام سلطه مدرن غربی است که تحولات اخیر در منطقه، نشانه هایی از افول این نظام و از دست رفتن پایگاه‌های مهم آن در منطقه حساس خاورمیانه است. اگر چه تحولاتی دیگر همچون رکود بی سابقه اقتصادی آمریکا و غرب، نشانی از این افول بود اما سقوط سریع رژیم‌های بن علی و مبارک شکنندگی اقتدار جهانی آمریکا و هم پیمانانش را برای همگان آشکار نمود.

اما آنچه بیش از افول اقتصادی و سیاسی غرب مدرن اهمیت دارد، افول نظری و فرهنگی آن است که سال‌ها پیش از افول اقتصادی و سیاسی آن برای برخی از صاحب نظران ژرف اندیش و غرب شناس آشکار شده بود. افول، سرنوشت محتوم تمدنی است که غیب و ربوبیت الهی را منکر شود و حقیقت عالم و هستی را به محسوسات کاهش دهد و انسانیت را تا مرز «اولئک کالانعام بل هم اضل» منحط کند.

بدون شک تمدن غرب یکی از مقتدرترین تمدن‌های تاریخ بشری بوده است و برق علوم و تکنولوژی مدرن چشم‌ها را خیره و عقل‌ها را مبهوت کرده است. اساسا مدرنیسم با اتکا به همین اقتدار توانسته است عالم و آدمی نو و متفاوت با همه اعصار و قرون پیشین بسازد، اما نکته استهزاء آمیز این است که عالم و آدم مدرن این اقتدار را به حساب زیرکی و عقلانیت و حقانیت خویش می‌گذارد و تاسف بار این که بسیاری از متدینان نیز تا حد زیادی با این تحلیل از چرایی اقتدار غربِ مدرن موافقند و حداقل آن را در امر ساختارهای معیشتی و اداره و تدبیر دنیا سر آمد و قابل الگو برداری می‌دانند[1] اما غافل از آن که هر گاه خداوند و یا ربوبیت و هدایت‌های او انکار شود، دنیای بشر نیز در باطن و حقیقتِ امر تباه و ویران شده و جهنمی بیش نخواهد بود و البته ای بسا این جهنم در پوششی از زیور و زینت و چشم گیری و اقتدار جلوه کند. بسیاری از آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام بیانگر این سنت الهی است. در قرآن کریم از هلاکت اقوام متعددی به دلیل سرکشی

و فساد سخن گفته شده است اما جالب اینکه تقریبا همه این اقوام در اوج اقتدار و ثروت و توانمندی‌های مادی بودند:

أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ[۲]

آیا در زمین نگردیده‌اند تا ببینند فرجام کسانی که پیش از آنان بودند چگونه بوده است. آنها بس نیرومندتر از ایشان بودند و زمین را زیر و رو کردند و بیش از آنچه آنها آبادش کردند آن را آباد ساختند و پیامبرانشان دلایل آشکار برایشان آوردند. بنابراین خدا بر آن نبود که بر ایشان ستم کند لیکن خودشان بر خود ستم می‌کردند.

اما دو آیه، بیش از دیگر آیات گویای این سنت شگفت الهی است:

حَتَّىَ إِذَا أَخَذَتِ الأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِالأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ[۳]

آنگاه که زمین پیرایه خود را برگرفت و آراسته گردید و اهل آن پنداشتند که آنان بر آن قدرت دارند شبی یا روزی فرمان [ویرانی] ما آمد و آن را چنان درویده کردیم که گویی دیروز وجود نداشته است این گونه نشانه‌ها[ی خود] را برای مردمی که اندیشه می‌کنند به روشنی بیان می‌کنیم.

آیه فوق تزیین زمین که نتیجه ثروت و رفاه و اقتدار تمدنی یک قوم و یا اقوام متعدد است و نیز حس غلبه بر زمین و طبیعت را که از قضا امروز شاخص ترین حس تمدنی انسان مدرن است، مقدمه عذاب الهی می‌داند و این عذاب را مایه تفکر و عبرت گیری دیگران اعلام می‌کند. اما عجیب تر و صریح تر آیه ۴۴ سوره انعام است که اساسا مجازات نسیان خداوند و ایستادگی در مقابل تعالیم و تذکرات انبیاء را در گام اول نه نزول عذاب آسمانی و یا زمینی می‌داند و نه محرومیت از نعمتهای مادی و دنیوی بلکه گشودن همه درهای قدرت به روی منکران و فراموشکاران خداوند و انبیاء می‌داند که البته در فرجام خود به عذابی هولناک و غافلگیرانه منجر خواهد شد:

فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُواْ بِمَا أُوتُواْ أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ[۴]

پس چون آنچه را که بدان پند داده شده بودند فراموش کردند درهای هر چیزی [از نعمتها] را بر آنان گشودیم تا هنگامی که به آنچه داده شده بودند شاد گردیدند، ناگهان [گریبان] آنان را گرفتیم و یکباره نومید شدند.

شگفت این که در روایات تفسیری، اهل بیت علیهم السلام تاویل نهایی این دو آیه را در آخرالزمان دانسته اند که پس از اقتدار گمراهان و کافران، با حادثه ظهور، بساط این اقتدار برچیده می‌شود.

اگر دهها آیه و روایت دیگری که ما را به فهم عمیق تمدن مدرن غرب رهنمون می‌کنند، کنار بگذاریم و فقط همین دو آیه را مد نظر قرار دهیم، کافی است که راهگشای ما به باطن و حاق مدرنیته غربی و نظام سلطه بر آمده از آن باشد اما افسوس که معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام در بسیاری از عرصه‌ها مهجور و متروک مانده اند و ما با منظومه فکری‌ای ملتقط و ممزوج با انگاره‌های شرقی و غربی به تحلیل و فهم حوادث می‌نشینیم که نتیجه‌ای جز گمراه شدن و عدم فهم درست امور ندارد.

آری سرنوشت محتوم غرب مدرن که خداوند را انکار می‌کند و هر امر غیبی و غیر محسوس را افسانه می‌پندارد و خویش را بی نیاز از هر گونه هدایت آسمانی می‌بیند، چیزی جز افول و سقوط نیست و اکنون نشانه‌های این افول یکی پس از دیگری ظاهر می‌شود و البته پیش از غرب، تمدن شرقی مبتنی بر مارکسیسم سقوط کرد که خود شاخه‌ای از مدرنیسم بود و اکنون صدای خرد شدن استخوان‌های تمدن غربی مبتنی بر لیبرالیسم به گوش می‌رسد. مارکسیسم و سوسیالیسم تجسم نفس اماره جمعی و لیبرالیسم و کاپیتالیسم تجسم نفس اماره فردی بشر مدرن و بعد از رنسانس بود .

غرب در سقوط رقیب شرقی خود دست افشانی و پایکوبی کرد اما غافل از این که همه عوامل سقوط مارکسیسم و سوسیالیسم در لیبرالیسم و کاپیتالیسم نیز فراهم است و تنها تفاوت در تقدم و تاخر سقوط است؛ چه آن که هر دو در پشت کردن به خداوند و انکار هدایت‌های الهی و خودبنیادی اومانیستی که اصلی ترین عامل سقوط است، مشترک هستند.

یکی از مهمترین نشانه‌های افول مدرنیته و تمدن غرب، خلأ فکری و نظری آن است. این تمدن اگر چه توانست با شعارهایی چون آزادی و دموکراسی و رفاه و مدارا و حقوق انسان و ... برای بیش از یک قرن جذابیتی برای خود ایجاد کند و کسانی را شیفته و فریفته خویش نماید اما اکنون همه این شعارها رنگ باخته اند و ماهیت سراب گونه خویش را نشان داده اند. امروز غرب با محوریت آمریکا، تجسم تزویر و غارتگری و خشونت و بحران زدگی است و هیچ ایده و طرح جذابی برای توجه افکار و انظار برای داخل و نیز خارج از خود برای دیگر ملتها ندارد.

خیزش ملت‌های مسلمان منطقه و سقوط رژیم‌های وابسته و دست نشانده نظام سلطه مدرن، آغازی بر یک پایان بزرگ است. این بیداری و خیزش منطقه‌ای بدون شک به بیداری و خیزشی جهانی منجر خواهد شد و بساط سلطه غربی‌ها و آمریکایی‌ها را بر خواهد چید و وضعیت و شرایط و آرایشی نوین را در صحنه سیاست جهانی رقم خواهد زد. آنچه در شرایط جدید برجسته خواهد بود، احیای تمایلات دینی و معنوی و نیاز به یک دگرگونی عمیق در همه سطوح سیاسی و اقتصادی و اجتماعی خواهد بود، اگر چه نمی توان از عدم بروز آشفتگی‌ها و به هم ریختگی‌ها و احیانا جنگ‌ها و برخوردهایی در مقیاس هایی وسیع مطمئن بود. آمریکا و غرب با محوریت یهود و صهیونیسم اگر در لبه پرتگاه بودن خود را حس

> **آنچه در این میان بیش از هر چیز دیگر در خور تامل و ابتهاج آور است، پدیدار شدن نشانه‌های یک آمادگی جهانی برای تحولی بنیادین و در انداختن طرحی نو برای اداره انسان و جهان است. طرحی که از هیچ ایدئولوژی انسانی و از هیچ حزب و گروه و جمعیت موجود بر نمی‌آید و تنها در صلاحیت آخرین ذخیره الهی برای بشریت، حضرت بقیة الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف است.**

کنند و از بازسازی و نجات خویش مایوس شوند، ممکن است به هر اقدام جنون آمیزی متوسل شوند؛ اگر چه این احتمال نیز دور از تحقق نیست که خیزش‌های مردمی به سرعت به آمریکا و کشورهای اروپایی نیز سرایت کرده و آنها را تا مرز فروپاشی و فشل شدن پیش ببرد.

اما به نظر نگارنده، آنچه در این میان بیش از هر چیز دیگر در خور تامل و ابتهاج آور است، پدیدار شدن نشانه‌های یک آمادگی جهانی برای تحولی بنیادین و در انداختن طرحی نو برای اداره انسان و جهان است. طرحی که از هیچ ایدئولوژی انسانی و از هیچ حزب و گروه و جمعیت موجود بر نمی آید و تنها در صلاحیت آخرین ذخیره الهی برای بشریت، حضرت بقیة الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف است و البته نظام جمهوری اسلامی که طلیعه داری این حادثه عظیم از آرمان هایش بوده است و همان گونه که گفتیم در بروز تحولات و خیزش‌های کنونی نقشی عظیم داشته است، می‌تواند در جهت تسریع در این امر و آماده سازی جوامع در سطح جهانی و آدرس دادن درست به بشریتِ سرخورده از ضلالت‌های کهنه و مدرن، نقشی بس بزرگ ایفا کند.

متفکران و اندیشمندان جمهوری اسلامی باید در این مسیر، به این نکته مهم توجه داشته باشند که در عرصه نظری و فرهنگی آنچه بدیل و جایگزین شایسته وضع موجود است، معارف ناب اسلامی و شیعی است و نه معارف آمیخته و ممزوج با آموزه‌های شرق و غرب قدیم و جدید. به گفته بسیاری از صاحب نظران مدرنیسم، تداوم منطقی فلسفه‌های بشری یونانی و ایده‌های ارسطویی و افلاطونی بوده است و اساسا غرب قدیم با محوریت یونان، و غرب مدرن با محوریت اروپا و آمریکا، در خود بنیادی معرفتی و عقیدتی و عملی، و انکار وحی و ربوبیت الهی، نقطه مشترکی آشکار دارند اگر چه ممکن است در لایه هایی نیز دچار تعارضاتی باشند.

بنا بر این آنچه می‌تواند در شرایط کنونی دنیا حرف و طرحی نو قلمداد شود و الهام بخش بشریت باشد و او را برای پذیرش تحولی اساسی و جهانی آماده نماید، آموزه‌ها و معارف خالص قرآن و اهل بیت علیهم السلام، پیراسته از اندیشه‌های ساخته و پرداخته آزمون پس داده بشری است. اما آیا حوزه‌های علمیه ما برای ارائه جهانی این معارف آمادگی دارند و آیا اساسا آنچه امروز در نظام آموزشی حوزه جریان دارد، با محوریت تعلیم و تعلم معارف ناب قرآن و اهل بیت علیهم السلام است؟

و الحمد لله رب العالمین

پی نوشت‌ها:

۱ . همان گونه که بارها گفته‌ام نفی علوم و تکنولوژی و ساز و کارهای معیشتی مدرن به معنای نفی پذیرش اضطراری این علوم و ابزارها و ساز و کارها در شرایط کنونی که هیچ گریزی از آنها نمی باشد، نیست و بلکه این از وظایف ما است که در بستر ضرورتهای کنونی در همه زمینه‌ها مقتدر و مسلح به همه ابزارهای اقتدار و استقلال باشیم.

۲ . روم/۹

۳ . یونس/ ۲۴

۴ . انعام/۴۴

مقالات

- اوهـام پیرامـون اصالت وجـود و اصالت ماهیت/ حسن میلانی
- المیزان و رؤیت خداوند/م- خراسانی
- فلسفه و نبوت/ مهدی نصیری
- اعتبـار و ضـرورت روایـات تفسـیری/مهدی حسینیان

۱
مقاله

اوهام پیرامون اصالت وجود و اصالت ماهیت

حسن میلانی

حجت الاسلام و المسلمین حسن میلانی در سال ۱۳۳۸ در خانواده‌ای مذهبی در شهرستان نیشابور متولد شد. قبل از انقلاب در سال آخر دبیرستان به خاطر علاقه شدید به علوم اهل البیت علیهم السلام وارد حوزه علمیه قم شد. پس از طی دوره مقدمات، دوره سطح را از محضر آقایان آیات پایانی، اعتمادی، ستوده، مدرس افغانی، اشتهاردی، حجتی‌زاده، کافی اصفهانی، مروج الشریعه، سبط الشیخ و... استفاده نمود و در دوره خارج از محضر آیات عظام وحید خراسانی، بهجت، شیخ هاشم آملی و اسماعیل زاده بهره برد.

میلانی علاوه بر دروس فقه و اصول و کلام، اهتمام جدی و دائمی‌به تدریس و تدرس و مباحثه کتب عقاید و معارف و متون مکتب وحی، و مطالعه و تحقیق در قرآن و روایات اهل البیت علیهم السلام تحت اشراف مستقیم حضرت آیت الله بهجت و برخی اساتید دیگر داشته است.

حجت الاسلام و المسلمین میلانی هم اکنون به تدریس سطح و خارج عقاید و معارف و کلام و فلسفه و عرفان و مبانی سیر و سلوک، و تدریس تفسیر قرآن کریم و توحید مرحوم صدوق، و تدریس مباحث فرق و ادیان، و نقد تصوف و شیخیه، در حوزه علمیه قم اشتغال دارد.

وی صاحب آثار متعدد چاپ شده‌ای است که از جمله آنها عبارت است از:

فراتر از عرفان، وحدت یا توحید، سراب عرفان و چرا مرا آفریدند؟

میلانی دارای آثار چاپ نشده نیز می‌باشد که از جمله آن است:

معرفة الله تعالی بالله لا بالاوهام (عربی)، اصول فقه المعارف الالهیه (عربی)، کدامین تفکیک؟! (در معرفی و نقد مکتب تفکیک)، اثبات توحید و بطلان وحدت وجود (فارسی)، فلاسفه و عرفا چه می‌گویند؟! (فارسی)، کفایة الحکمة در نقد مبانی نهایة الحکمة و بدایة الحکمة (فارسی)، شناخت مولوی و شمس تبریزی (فارسی)

معنای حقیقی اصالت وجود فلسفی (۱)

جمع فراوانی از اهل بحث در مورد معنای فلسفی اصالت وجود چنین تصوری دارند:

هر موجود واقعی و خارجی، در تحلیل عقلی ـ نه در خارج ـ مرکب از وجود است و ماهیت. از این دو، تنها یکی دارای واقعیت خارجی و عینی است و دیگری به نحو مجازی و به تبع اولی موجود است. (مثال تبعیت این است که اگر یک کله قند موجود باشد، به تبع وجود آن، طول و عرض و عمق آن هم موجود است، نه این که طول و عرض عمق آن اصالتا موجود باشند، و به تبع آنها کله قند هم موجود باشد) حال باید دید آیا اشیای خارجی و واقعیات عینی، مصداق حقیقی وجودند و صدق عنوان ماهیت بر آن‌ها به تبع وجود است، یا بر عکس هر چیزی به طور حقیقی مصداقِ ماهیت است، و مصداق وجود بودن آن به تبع ماهیت می‌باشد.

معتقدین به اصالت وجود در اینجا می‌گویند واقعیات و موجودات عینی نمی‌توانند به طور یکسان هم مصداق وجود باشند و هم مصداق ماهیت، وگرنه لازم می‌آید که یک چیز دو چیز باشد. نیز نمی‌شود که اشیای واقعی مصداق واقعی و بلاواسطه ماهیت باشند زیرا ماهیت به خودی خود نه موجود است و نه معدوم (الماهیة من حیث هی لیست إلا هی، لا موجودة ولا معدومة) بنابر این اصالت از آن وجود است نه ماهیت.

این سخنان کاملا باطل است زیرا:

۱. اصل این تفسیر باطل بوده و هرگز محل بحث و رد و اثبات بین پیروان مکتب عقل و برهان و معتقدین به مخلوقیت واقعی عالم و حدوث و مجعولیت حقیقی اشیا، با اهل فلسفه و عرفان معنای فوق نیست. هیچ عاقلی وجود حقیقی مخلوقات را غیر از ماهیت عینی آن‌ها نمی‌داند تا این که برای بحث از اصالت یا اعتباریت وجود یا ماهیت جایی داشته باشد. بلکه کاملا توضیح خواهیم داد که معنای حقیقی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت فلسفی این است که متن عینیت، حقیقتی نامتناهی و غیر قابل جعل و رفع بوده، و مساوی با وجود خداست، و ماهیات و مخلوقات، حدود وجود یا اوهام و خیالات می‌باشند و بس.

۲. درست است که یک چیز ـ مثلا سیب ـ ممکن نیست مصداق چند عنوان مانند سیب، گلابی، چوب، انسان، صندلی و... باشد وگرنه لازم می‌آید که یک چیز چند چیز باشد، اما تمامی مفاهیم چنین نیستند چنانکه مثلا همان سیبی که مثال زدیم به نحو یکسان مصداق واقعی مفاهیمی مانند سیب، کره، موجود، شیء (چیز)، میوه، واحد و... می‌باشد و هرگز هم لازم نمی‌آید که یک چیز چند چیز باشد. در مورد وجود و ماهیت هم امر کاملا همین طور است و هر واقعیت خارجی به نحو یکسان مصداق واقعی وجود و شیئیت و ماهیت و... می‌باشد و هیچ اشکالی هم لازم نمی‌آید.

بر خلاف آنچه برخی می‌پندارند در این مورد هیچ فرقی نمی‌کند که این مفاهیم از معقولات ثانیه باشند یا نباشند. علاوه بر این که باز هم بر خلاف پندار افراد مذکور، مراد از وجود و عدم و شیئیت در این بحث معنای معقول ثانی آنها نیست بلکه مراد از آنها نفس

> **اگر مراد از اصالت وجود این است که وجود جز ثبوت چیزی نبوده و در تحقق خود نیاز به وجود و ثبوت و تحقق دیگری ندارد، این سخن کاملا درست است و خواجه طوسی و حتی شیخ اشراق (البته شیخ اشراق هم با توجه به معنای فلسفی اصالت وجود فلسفی، مانند سایر فلاسفه منکر معنای حقیقی خلقت و آفرینش و جعل حقیقی اشیا می‌باشد، و از نظر فلسفی اصالت وجودی است و نسبت اصالت الماهوی بودن به او نادرست است) و بلکه تمامی عقلا همین را می‌گویند و چنانچه کسی غیر این مطلب را به ایشان نسبت داده و بر آن اساس ایشان را قائل به اصالت ماهیت بداند به کنه کلام و مراد ایشان نرسیده است.**

هویات عینی خارجی (ماهیات) است.

۳. هرگـز مخالفین اصالت وجود نمی‌گویند که ماهیت من حیث هی که نه موجود اسـت و نه معدوم، در خارج اصالت و عینیت دارد بلکه چنین سـخنی بسـیار مضحک و غیر معقول و خارج از محل نزاع است.

۴. به اعتـراف خود اصالت وجودیان، وجـود و ماهیت در خارج اصلا انفکاک ندارند و عینا یک چیز می‌باشند. بنابر این بسیار عجیب اسـت که کسـی از حیث واقع و خارجیت یکـی از آن دو را دارای حکمی بداند که دیگری آن حکم را نداشته باشد.

۵. اگر مراد از اصالت وجود این اسـت که وجود جز ثبوت چیزی نبـوده و در تحقق خود نیاز به وجود و ثبوت و تحقق دیگری ندارد، این سـخن کاملا درست است و خواجه طوسی و حتی شیخ اشراق (البته شـیخ اشـراق هم با توجه بـه معنای فلسـفی اصالت وجود فلسـفی، مانند سایر فلاسـفه منکر معنای حقیقی خلقت و آفرینش و جعل حقیقی اشـیا می‌باشد، و از نظر فلسفی اصالت وجودی است و نسـبت اصالت الماهوی بودن به او نادرست است) و بلکه تمامی عقلا همین را می‌گویند و چنانچه کسی غیر این مطلب را به ایشان نسبت داده و بر آن اساس ایشان را قائل به اصالت ماهیت بداند به کنه کلام و مراد ایشان نرسیده است.

و اگر منظور از اصالت وجود این اسـت که وجود اشیا که همان ثبوت و تحقق ماهیات است به امری ورای ثبوت و وجود آن‌هاست و نام آن امر حقیقت وجود اسـت، بطلان این پندار نیازی به توضیح ندارد.

و اگر منظور از اصالت وجود این اسـت که وجود اشـیا حقیقتی ازلـی و ابـدی و نامتناهـی بـوده، و امر جعل و خلقـت و آفرینش محال اسـت، بطلان این سخن را ثبوتا و اثباتا در موارد متعدد بیان داشـته‌ایم. در واقع این تفسیر چنان که خواهد آمد در مقابل عقیده مکتب عقل و برهان و وحی می‌باشد که اصل اولی در مورد اشیا را عدم و مخلوقیت، و نیازمندی آنها به خالق متعال می‌داند و خداوند را مساوی با مجموعه اشیا نمی‌شمارد.

در مورد ماهیت نیز:

اگر مراد از اصالت ماهیت، این است که ماهیـت من حیث هـی و مجرد از وجود و عدم دارای واقعیت عینی و خارجی اسـت، باید دانسـت که هیچ عاقلی چنین سخنی نگفته و نسبت آن به منکران اصالت وجود اتهامی بی‌مورد است. و اگر مراد از اصالت ماهیت این است که متن واقعیت و عینیت عبارت اسـت از ماهیات اشیا نه وجود آنها، منکران اصالت وجود هرگز چنین سـخنی نیز نمی‌گویند.

لازم به ذکر است که:

۱) منظور از ماهیت در این مباحث، حد و تعریف شـیء نیست چه اینکه ماهیت به این معنا مربوط به بحث تعاریف اسـت و بس، لذا تعریف ماهیت به تلقی اذهان از واقعیات، نیز خروج از محل بحث است.

۲) منظور از وجـود در این مباحث معنای بودن در مقابل نبودن نیسـت چه اینکه این معنا از احکام عقلی و معقولات ثانی اسـت نه چیـز دیگر، بلکه منظور از وجود و بلکه ماهیت، در این بحث همان واقعیت و هویت خارجی اسـت که دارای آثار واقعی می باشـد. و از اینجا معلوم می شود که سخن از اصالت یکی و عدم اصالت دیگری کاملا بی اسـاس اسـت، چرا که وجود و ماهیت به معنایی که گفته شد یک چیزند نه دو چیز، و از هر جهت یک حکم دارند نه دو حکم.

معنای حقیقی اصالت وجود فلسفی (۲)

نحـوه نگاه به موجودات، از دیدگاه کسـی کـه قائل به وحدت وجود اسـت و واقعیت عینی را حقیقت وجود ازلی و ابدی متطوّر به اطوار پیوسـته (مسـاوی با واجب الوجود) می‌بینند، با نگاه کسی که دیدگاهی توحیدی و الهی دارد، و اشیا را به نفسِ هویت واقعی آنها مخلـوق و موجود و باقی به ایجاد و مشـیت خداوند متعال می‌داند کاملا متفاوت است.

معنـای ماهیـت نیز بر اسـاس دو دیدگاه فوق کامـلا متفاوت می‌باشد، چه اینکه شخص موحّد و الهی ماهیت اشیا را عین واقعیت و هویـت قابل وجود و عدم حقیقی آن‌ها می‌داند که به ایجاد خالق متعال موجود شـده، و بر اساس آفرینش حق متعال، به نحو یکسان هـم مصداق واقعی وجود و موجودند، و هم مصداق واقعی ماهیت و شیئیت؛ بلکه مصداق واقعی عناوین دیگری مانند: حادث، مقداری، متجزی، و... نیز می‌باشـند، و البته چنانچـه خداوند متعال آن‌ها را معدوم و نیسـت فرماید (که فلسفه و اصالت وجود این امر را محال می داند!) مصداق عینی هیچ‌کدام از این عناوین نخواهند بود.

در این مقام باید کاملا در نظر داشـت که اصلا سخن از اصالت ماهیت چیزی که به خودی خود غیر از خودش هیچ چیزی نیسـت (ماهیـت من حیث هی)، در میان نیسـت، بلکه سـخن از واقعیت داشتن ماهیتی در میان اسـت که بـا آفریده شـدن آن، هم مصداق واقعی وجود و موجود اسـت و هم مصداق واقعی شیئیت و ماهیت.

اگر مـراد از اصالت ماهیت، این اسـت که ماهیت مـن حیث هی و مجـرد از وجود و عـدم دارای واقعیـت عینی و خارجی اسـت، بایـد دانسـت کـه هیـچ عاقلی چنین سخنی نگفته و نسبت آن به منکران اصالت وجود اتهامی بی‌مـورد اسـت. و اگـر مـراد از اصالـت ماهیـت این اسـت که متـن واقعیـت و عینیـت عبارت اسـت از ماهیات اشـیا نه وجود آنها، منکران اصالت وجود هرگز چنین سخنی نیز نمی‌گویند.

بنابر تفسـیر الهیین از معنای خلقت و آفرینـش و جعل و وجـود و ماهیت، حتی کسـانی که قائل به اصالت وجود می‌باشند ولـی وجود را قابل جعـل و رفع می دانند بـدون اینکه خودشـان متوجّه باشـند در واقع عقیده اصالت ماهویان را به روشـنی پذیرفته‌اند و با آنان هیچ اختلافی ندارند. اما در دیدگاه فلسفی و عرفانی که امر خلقت و آفرینش محال شـمرده می شود، و در نظر ایشـان تنها ذات خداست که هر لحظه به

صورتی در می آید، به ناچار واقعیت اشیای خارجی، عین حقیقت وجود محضی شمرده می‌شود که ذاتا قابل عدم نیست، لذا بر اساس دیدگاه ایشان هرگز نمی‌توان گفت: «اشیا بدون آفرینش و ایجاد خداوند متعال موجود نبوده‌اند»، و یا اینکه: «چنانچه خداوند اراده فرماید، همه موجودات نیست و معدوم و نابود می‌شوند». لذا می گویند:

هر لحظه به شکلی بت عیار درآمد.

معنای "علّت بودن" و افاضهٔ خداوند به این باز می‌گردد که خود او به صورت‌های مختلف و گوناگون درمی‌آید.[۱]

صاحب «تعلیقات کشف المراد» می‌نویسد:

وجود به هیچ عنوان قابل جعل نیست، همان طور که اصلا عدم و عدم‌پذیر نیز نمی‌باشد.[۲]

رساله «وحدت از دیدگاه عارف و حکیم» می‌نویسد:

وجود چون قابل وجود و عدم نیست واجب لذاته است، و «وجود» اصل همه موجودات و قائم بر همه و قیوم همه و همه قائم به او هستند.[۳]

نیز در «تعلیقات کشف المراد» آمده است:

وجود از حیث ذات خودش همان حق سبحانه است.[۴]

«ممّد الهمم» می‌نویسد:

چون به دقت بنگری آنچه در دار وجود است وجوب است، و بحث در امکان برای سرگرمی است.[۵]

بنابراین، می‌بینید اصالت وجودی که غالبا امری بدیهی جلوه داده می‌شود عیناً همان عقیده واضح البطلان وحدت وجود است که با ابهامات فراوان ـ چه در مقام تقریر محل بحث، و چه در مقام اقامه ادله و براهین ـ ارائه می‌شود.

به عبارت دیگر، عقیده اصالت وجود در حقیقت همان عقیده انکار خلقت است که با این عنوان غلطانداز به میدان آمده است چرا که تمامی موحدان، در مورد جهان هستی، پایه را بر نیستی پیشین آن گذاشته‌اند، لذا از خالق آن جست و جو می‌کنند و وجود خالق را اثبات می‌نمایند؛ امّا دهریان در مورد جهان هستی قائل به اصالت وجود می‌باشند، و هرگز از آفریننده آن جست و جو نمی‌کنند، بلکه خود آن را حقیقتی ازلی و ابدی و ضروری الوجود می‌شمارند، و اگر هم گاهی از اثبات واجب الوجود دم می‌زنند، منظورشان از واجب الوجود همان حقیقت ازلی و ابدی وجود است که هر لحظه به صورتی در می‌آید، نه اثبات خالق و آفریننده جهان!

هنگامی که نوبت به تفسیر ماهیت می‌رسد، وحدت وجودیان گاهی (با صرف نظر از تداخل برخی تعاریف) می‌گویند: «ماهیات صرفا خواب و خیال و اوهامند و جز حقیقت وجود چیزی در کار نیست». و گاهی می‌گویند: «ماهیات جلوه‌ها و تطورات مختلف همان حقیقت واحد ازلی و ابدی‌اند». دیگرگاه می‌گویند: «ماهیات حدود وجوداتند که از مراتب مختلف حقیقت وجود گرفته می‌شوند».

منظور از وجود در این مباحث معنای بودن در مقابل نبودن نیست چه اینکه این معنا از احکام عقلی و معقولات ثانی است نه چیز دیگر، بلکه منظور از وجود و بلکه ماهیت، در این بحث همان واقعیت و هویت خارجی است که دارای آثار واقعی می باشد. و از اینجا معلوم میشود که سخن از اصالت یکی و عدم اصالت دیگری کاملا بی اساس است، چرا که وجود و ماهیت به معنایی که گفته شد یک چیزند نه دو چیز، و از هر جهت یک حکم دارند نه دو حکم.

ایشان گاهی دیگر ماهیات را ازلا و ابدا اعیان ثابت در ذات خداوند و قائم به حقیقت وجود ـ که آن‌هم در نظر ایشان جز خدا چیز دیگری نیست ـ می‌شمارند. و دیگرگاه آن‌ها را ماهیاتی می‌شمارند که جز خودشان هیچ چیزی نبوده، و ازلا و ابدا بویی از وجود نبرده‌اند، بلکه هر گونه وجودی که برای آن‌ها فرض شود، به حقیقت وجود بوده نه غیر آن و...

در این دیدگاه برخی «تعدد و تکثر در مراتب طولی» را منکرند، و دیگرانی که آن را پذیرفته، در تفسیر تعدد و تکثر اشیای هم عرض درمانده شده‌اند. و حقیقت این است که در تمامی تفاسیر و تعاریف فوق اصالت وجود به عنوان پیش فرض بوده و به نحو مصادره پذیرفته و اثبات شده است.

با توجه به نظرگاه وحدت وجودیان، روشن است که عقیده «اصالت وجود» با «عقیده وحدت وجود» عینا یکی بوده، و در مورد اعتقاد به «اصالت ماهیت» و تعریف و تفسیر آن نیز اصالت و وحدت وجود به صورت پیش‌فرض و مصادره به گونه‌ای در نظر گرفته شده است که در نتیجه، اعتقاد به غیر اصالت وجود فلسفی بدیهی البطلان بوده، و هر کسی به طور ناخود آگاه تسلیم نظریه باطل قائلین به «اصالت و وحدت وجود» گردد. ولی بر اساس دیدگاه الهیین چنانکه گفتیم بحث «اصالت وجود و ماهیت» موضوعا منتفی می‌باشد، بلکه بنابر مبنای اعتقاد ایشان، قائل به اصالت وجود که دم از حقیقت معنای خلقت و جعل و آفرینش می‌زند، بدون اینکه خودش بفهمد اعتقادی جز عقیده قائلین به اصالت ماهیت ندارد.

معنای حقیقی اصالت وجود فلسفی

(۳)

از ابتدای خلقت حضرت آدم ابوالبشر تا به حال، اساس مکتب تمامی انبیای الهی علیهم السلام و سایر عقلای عالم بر دعوت به سوی مخلوقیت جهان هستی، و اصالت عدم اشیا، و موجود شدن آن‌ها در پی آفرینش و ایجاد آفریدگار متعال بوده است. افراد مقابل ایشان، پیوسته معتقد به ازلیت و اصالت وجود و هستی اشیا بوده، معنای خلقت و آفرینش را انکار کرده، و وجود عالم را ازلی و همیشگی و غیر مخلوق شمرده‌اند. در این میان چنان که اشاره شد اهل فلسفه و عرفان معتقدند که:

۱. آنچه در خارج، واقعیت و عینیت و اصالت دارد نفس حقیقتِ وجود است که حقیقتی لذاته می‌باشد، نه اشیایی که قابلِ وجود و

عدم حقیقی باشند.

۲. ماهیات، ظهورات و جلوه‌های مختلفی هستند که از دگرگونی‌ها و تطورات همان حقیقت ازلی و ابدی و غیر قابل وجود و عدم حاصل می‌شوند، و در خارج از تلقی ذهن یا وهم و خیال، دارای هیچ‌گونه وجود واقعی و عینی نیستند.

۳. وجود بر دو گونه است: یکی وجود مطلق و نامتناهی، و دیگری وجود محدود و متناهی که البته دومی نیز جز مراتب (به تعبیر فلسفی)، یا حصص (به تعبیر عرفانی)، یا اجزای اولی (بر اساس حقیقت مطلب) چیز دیگری نمی‌باشد.

۴. ماهیت داشتن، محدودیت است لذا خداوند متعال ماهیت و انیتی غیر از حقیقت وجود نامتناهی که متطور به صور گوناگون موجودات است ندارد.

۵. واقعیات خارجی، نه از جهت وجود قابل آفرینش و از بین بردن می‌باشند، و نه از جهت ماهیت. دلیل اینکه هیچ واقعیتی قابل آفرینش و ایجاد نبوده، و پس از عدم و نیستی پدید نشده، و حتی خداوند هم نمی تواند هیچ موجودی خلق کند این است که واقعیت اشیا، نفس حقیقت وجود ازلی و ابدی است و از فرض ایجاد آنها سلب شیء از خودش و تحصیل حاصل لازم می‌آید. و دلیل اینکه فانی شدن اشیا محال است و حتی خداوند هم نمی تواند چیزی را معدوم و نیست کند نیز همین است که آنها نفس حقیقت وجود ازلی و ابدی می‌باشند و از فرض عدم و رفع وجود آنها سلب شیء از خود آن لازم می‌آید. و علت اینکه ماهیت اشیا قابل وجود و عدم نیست این است که ماهیت به خودی خود جز خودش هیچ چیز دیگری نیست و اصلا صلاحیت اتصاف به وجود و عدم را ندارد. نیز، ماهیت تعین و تطوّر وجود است نه چیزی در عرض آن.

بنابراین آنچه واقعیت خارجی و عینیت حقیقی را تشکیل می‌دهد، حقیقتی ازلی و ابدی و نامتناهی است که تنها صورتها و جلوه‌های آن در تغیر و دگرگونی است. این وجود نامتناهی، همان وجود خداوند است که جامع و شامل همه اشیا می‌باشد و جز آن هیچ چیز دیگری وجود ندارد که خداوند آن را آفریده باشد یا بتواند آن را معدوم نماید.

مبنای بحث اصالت یا اعتباریت وجود و ماهیت

برخی مدعی‌اند که عقیده «اصالت وجود» و عقیده «وحدت وجود» دو چیزند، و «اصالت وجود» مقدمه‌ای است که به کمک مقدماتی دیگر به عقیده «وحدت وجود» می‌انجامد. این عقیده اشتباه است واگر در معنای «اصالت وجود» فلسفی به خوبی تأمل شود کاملا روشن می‌شود که عقیده اصالت وجود فلسفی بدون نیاز به هیچ مقدمه دیگری عینا همان وحدت وجود است.

چنان که سبزواری در مورد برهانی که ملاصدرا برای اثبات واجب فلسفی ـ که در واقع جز برهان اثبات وحدت وجود چیز دیگری نیست آورده است، به این مطلب اعتراف می کند و می گوید:

از ابتدای خلقت حضرت آدم ابوالبشر تا به حال، اساس مکتب تمامی انبیای الهی علیهم السلام و سایر عقلای عالم بر دعوت به سوی مخلوقیت جهان هستی، و اصالت عدم اشیا، و موجود شدن آن‌ها در پی آفرینش و ایجاد آفریدگار متعال بوده است. افراد مقابل ایشان، پیوسته معتقد به ازلیت و اصالت وجود و هستی اشیا بوده، معنای خلقت و آفرینش را انکار کرده، و وجود عالم را ازلی و همیشگی و غیر مخلوق شمرده‌اند.

المقدمات المأخوذة فی هذه الحجة و إن كان شامخة فيها مطالب عالية إلا أن الاستكشاف عنها فی أول الأمر ليس بلازم اذ يصير به كثيرة الدقة عسرة النيل، وإن كان لازما فی مقام آخر كمقام البحث عن فياضيته. فالأسد الأخسر [الأخصر] أن يقال بعد ثبوت أصالة الوجود: إن حقيقة الوجود التی هی عين الأعيان وحاق الواقع حقيقة مرسلة يمتنع عليها العدم، إذ كل مقابل غير قابل لمقابل والحقيقة المرسلة التی يمتنع عليها العدم واجبة الوجود بالذات، فحقيقة الوجود الكذائية واجبة بالذات وهو المطلوب. (پاورقی اسفار، ۱۶/۶ ـ ۱۷).

و شرح بداية الحكمة در همین مورد و در توضیح کلامی که از سبزواری نقل کردیم می نویسد:

سبزواری... مدعی است که برهان او از برهان صدر المتألهین استوارتر، و در عین حال کوتاهتر است، و تنها بر یک مقدمه فلسفی مبتنی است و آن اصالت وجود است. اشکال یاد شده [در کتاب بداية الحكمة] در صدد ابطال این مدعاست که: «تنها با اتکا به اصالت وجود نمی توان وجود واجب را اثبات کرد بلکه به مقدمات دیگری نیز نیاز است»... پس اصالت وجود، عقل ما را مستقیما به ذات حق رهبری می کند نه چیز دیگر.[۶]

با توجه به توضیحاتی که داده شد معلوم می شود بحث اصالت وجود یا ماهیت، تنها بر اساس اندیشه کسانی بنا شده است که پیشاپیش وحدت وجود را پذیرفته، و در واقع اصالت وجود را توضیحی برای تبیین عقیده وحدت وجود قرار داده‌اند. و هر کسی با اندک تأمل می‌یابد که این بحث با مبانی مکتب عقل و وحی ـ که بر اساس خالقیت خداوند و مخلوقیت و قابل وجود و عدم بودن حقیقی اشیا وتباین ذاتی بین آن دو سخن می‌گوید ـ در تضاد آشکار است. با این حال در نقد نکات فلسفی فوق تذکر می‌دهیم که:

۱. محال است وجود، به نفس خود واقعیت داشته باشد، بلکه آنچه هست شیء موجود است و بس. مخفی نماند که خود اهل فلسفه و عرفان در تفسیر مدعای خود، مصداق حقیقت وجود بودن را، به عدم تناهی در وجود تفسیر کرده و مجموعه نامتناهی موجودات را حقیقت وجود و واجب الوجود می‌انگارند، و این خود اعترافی آشکار است بر اینکه ممکن نیست حقیقت وجود به نفس خود مصداق داشته باشد چه اینکه مجموعه اشیای موجود هم، شیء موجود است نه نفس وجود.

فلسفه برای اثبات عینیت حقیقت وجود می‌گوید:

لما كانت حقيقة كل شيء هی خصوصية وجوده التی يثبت له،

فالوجود أولي من ذلك الشيء بل كل شيء بأن يكون ذا حقيقة، كما أن البياض أولي بكونه أبيض مما ليس ببياض وعرض له البياض. فالوجود بذاته موجود وسائر الاشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة، بل الوجودات العارضة لها.[۷]

نسبت سفید بودن به «سفیدی»، از نسبت سفید بودن به چیزهایی که سفید نیستند و سفیدی بر آنها عارض می‌شود سزاوارتر است، و چون حقیقت هر چیزی همان خصوصیت وجود آن است که برایش ثابت می‌باشد، پس «وجود» از آن چیز، بلکه از هر چیزی سزاوارتر به این است که دارای حقیقت باشد. پس وجود خودش موجود است، اما سایر اشیا که غیر وجودند خودشان موجود نیستند بلکه وجودهای عارض بر آنها موجود است.

توضیح نظریه اصالت وجود صدرایی

با تدبر در کلام ملاصدرا و نیز تصریحات وی و اتباعش در موارد مختلف، و با توجه به لوازم و آثار و نتایجی که او و سایر اهل فلسفه بر عقیده «اصالت و عینیت حقیقت وجود» مترتب می‌دانند (مانند غیر قابل خلق و عدم بودن واقعی موجودات، و متطور شدن ذات احدیت به اطوار و صورتهای مختلف و...) مراد ایشان از امثال سخن فوق این است که:

واقعیت عینی و خارجی را وجودی مطلق و بی‌نهایت تشکیل می‌دهد، و تمامی اشیا و ماهیاتی که موجود به نظر می‌آیند صرفا اموری اعتباری و غیر واقعی‌اند که از دگرگونی‌های همان حقیقت مطلق و بی‌نهایت حاصل می‌شوند. حقیقت‌بودن هر حقیقتی به طفیل همان حقیقت وجود مطلق و بی‌نهایت است، پس خود آن حقیقت از هر حقیقتی سزاوارتر به این است که دارای حقیقت و واقعیت باشد و هیچ چیز دیگری غیر وجود آن حقیقت بینهایت دارای واقعیت و عینیت نیست.

نقد اساس نظریه اصالت وجود صدرایی

استدلال ملاصدرا در مورد اثبات اصالت و عینیت حقیقت وجود که قرن‌هاست اساس افکار و اندیشه‌های فلسفی و عرفانی صدر الفلاسفه و پیروان او را تشکیل می‌دهد دارای اشکالات آشکاری است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

الف) شکی نیست که حقیقت بودن اشیا به نفس وجود آن‌ها است و بدون وجود، جز عدم و بطلان و نیستی هیچ چیزی نیستند، اما سخن در این است که آیا این وجود، حقیقتی مخلوق و قابل عدم و نیستی است که دلالت بر وجود خالقی متعالی از قابلیت وجود و عدم، و فراتر از داشتن جزء و کل می‌کند (نظریه خلق، و اعتقاد به آفرینش الهی)؛ یا اینکه وجودِ اشیا حقیقتی ازلی و ابدی و غیر قابل عدم بالذات است که پیوسته در صور گوناگون جلوه می‌کند (نظریه «اصالت وجود» و «وحدت وجود»)، روشن است که با بیان فوق جز از راه مصادره نمی‌توان مطلب دوم را ـ که مدعای اصالت‌وجودی‌ها است ـ نتیجه گرفت.

به بیان دیگر، حقیقت هر چیزی، نفس وجود آن چیز است که به جعل بسیط و آفرینش خداوند متعال موجود می‌شود، نه اینکه اصل وجود آنها حقیقتی ازلی باشد و هر لحظه تنها صورتی خاص و خصوصیتی جدید بپذیرد. اصولا اشیا حقیقتی ورای وجود مجعول و مخلوقِ حقیقی خود ندارند که حکم به اولویت وجود برای آن حقیقت نسبت به اصل وجود اشیا امکان داشته باشد، مگر این که ما در مرحله‌ای پیش‌تر اصلِ وجود اشیا را ازلی و ابدی و غیر قابل وجود و عدم بدانیم، یعنی اصالت و عینیت حقیقت وجود را قبلا پذیرفته باشیم، و شیء بودن اشیا را حدود و صوری بشماریم که از تطورات و تجلیات مختلف همان حقیقت عینی و اصیل حاصل شده باشند. روشن است که در این صورت این دلیل وضوحا مصادره است و جز با فرض اصالت و عینیت حقیقت وجود در مرحله پیش‌تر، اصالت و عینیت حقیقت آن را اثبات نخواهد کرد.

واقعیات خارجی، نه از جهت وجود قابل آفرینش و از بین بردن می‌باشند، و نه از جهت ماهیت. دلیل اینکه هیچ واقعیتی قابل آفرینش و ایجاد نبوده، و پس از عدم و نیستی پدید نشده، و حتی خداوند هم نمی‌تواند هیچ موجودی خلق کند این است که واقعیت اشیا نفس حقیقت وجود ازلی و ابدی است و از فرض ایجاد آنها سلب شیء از خودش و تحصیل حاصل لازم می‌آید. و دلیل اینکه فانی شدن اشیا محال است و حتی خداوند هم نمی‌تواند چیزی را معدوم و نیست کند نیز همین است که آنها نفس حقیقت وجود ازلی و ابدی می‌باشند و از فرض عدم و رفع وجود آنها سلب شیء از خود آن لازم می‌آید.

ب) در حکم به «موجودیت وجود»، اصلا دو چیز در کار نیست که حکم به اولویت یکی از آن دو نسبت به دیگری به نحوی از انحا ممکن باشد.

استدلال فلسفی مذکور درباره اثبات اصالت و عینیت وجود مانند این است که گفته شود:

گرم بودنِ هر چیز، به خصوصیت حرارت و گرمی آن است، پس حقیقت حرارت و گرمی از هر چیزی سزاوارتر به این است که گرم باشد!

شیرین بودنِ هر چیز، به شیرینی آن است، پس حقیقت شیرینی اولی به این است که شیرین باشد!

زوج بودن هر عددی، به زوجیت آن است، پس حقیقت زوجیت اولی به زوج بودن است!

سنگین بودن هر چیز به این است که سنگین باشد، پس حقیقت سنگینی اولی به این است که سنگین باشد!

عجیب بودنِ این مثال‌ها به این است که دارای حقیقت عجیب و غریب بودن است، پس حقیقتِ عجیب و غریب‌بودن، اولی به این است که عجیب و غریب باشد!

ج) تحقــق حقیقت ســفیدی محال ذاتی اســت و هرگز ممکن نیســت نفس حقیقت ســفیدی دارای مصــداق باشــد. و اگر گفته می‌شــود: «فرض محال، محال نیســت». معنای آن این نیست که وقوع محــالات هم ممکن اســت! و البته به همین جهت اســت که چنین فرضی را فرض محال می‌گوییم. حکمی که از فرض وجود چیــزی که وجود واقعــی آن محال اســت استنتاج شده باشــد ربطی به امکان وقوع حقیقــی آن چیز نداشــته، بلکه تنها ملازمــه عقلی مقدم و تالی را بیان می‌کند و بس. مثلا چنانچه گفته شــود: «اگر عدد ســه زوج باشد قابل تقســیم بر دو است»؛ تنها ملازمه مقدم و تالی بنابر همان فرض محال را بیان داشته‌ایم و نباید از آن نتیجه بگیریم که: «عدد ســه‌ای که قابل تقسیم بر دو است واقعا در خارج موجود می‌باشد»، چه اینکه حکم مذکور در واقع مناقض این حکم است که: «اگر آن عدد واقعا سه باشد دیگر زوج نخواهد بود».

در مثال‌هایی که بیان داشــتیم بدیهی اســت عقل، فرض تحقــق موضوعات مذکور را بنابــر هر تقدیری محال می‌داند، و موضــوع اولویت‌های مذکور را موهوماتی می‌بینند که فرض وجود آنها محال ذاتی است.

اگر گفته شــود: حکم عقل به اســتحاله وجود موضوع مثال‌های فوق از این جهت اســت که موضوعات یاد شده دارای وجود عرضی و وصفی می‌باشند، و عرض و وصف محال است که بدون جوهر و موصوف وجود داشته باشند.

پاسخ این است که حکم عقل به استحاله وجودِ موضوع حقیقتِ وجــود، بســیار بدیهی‌تر از مثال‌های مذکور اســت چه اینکه فرض دوئیت بین جوهر و عرض و صفت و موصوف در نظر عقل بســیار آســان‌تر از فرض غیریتِ وجود و ماهیت در عینیت و واقعیت است، بنابرایــن حکم عقل درباره اســتحاله وجود موضــوعِ حقیقت وجود، روشــن‌تر از حکم آن درباره استحاله وجود موضوعاتِ مثال‌های بیان شده است.

اتفاقا خود همین امر (یعنی محال بودن تفکیک بین شــیئیت و هویت واقعی شــیء با وجود آن بنابر هر تقدیری) موجب شده است که اهل فلســفه به هنگام طرح مســأله اصالت وجود و ماهیت، در مــورد معنای «وجود» و «ماهیت» و «اصالــت»، خلط‌های فراوان داشته باشند تا آنجا که ناچار شده‌اند معنای ماهیت را از حقیقت خود تحریف کرده، و به معنای «حدود وجود شیء»، و «قالب‌های ذهنی شناخت اشــیا»، و «ظهورات مختلف حقیقت ازلی و ابدی وجود» ـ کــه پذیــرش آن مبتنی بر پذیرش اصالت وجــود در مرحله پیش‌تر است معرفی کنند.

(با رجوع به متون فلســفی می‌بینید اهل فلسفه پیوسته یکدیگر را در تصــور و کاربرد صحیح مســأله اصالت وجود مورد تهاجم قرار داده، و حتی خود ملاصدرا را هم در این مورد از قاصرین دانسته‌اند!! (رجوع کنید به: اصول فلســفه و روش رئالیســم، پاورقی‌های مقاله هشــتم؛ مصباح، محمد تقــی: تعلیقة علی نهایة الحکمة، ۲۰).

برخــی مدعی‌انــد کــه عقیــده «اصالت وجود» و عقیده «وحدت وجــود» دو چیزنــد، و «اصالــت وجــود» مقدمــه‌ای اســت که به کمــک مقدماتی دیگــر به عقیده «وحدت وجــود» می‌انجامد. این عقیــده اشــتباه اســت واگــر در معنــای «اصالت وجود» فلسفی به خوبی تأمل شود کاملا روشن می‌شــود که عقیده اصالت وجود فلسفی بدون نیاز به هیچ مقدمه دیگری عینا همان وحدت وجود است.

د. ســلب ســفیدی از حقیقت سفیدی محال است و مســتلزم سلب شیء از خود آن می‌باشد. سلب وجود از حقیقت وجود نیز بنابر اعتراف خود اهل فلسفه محال بوده و مستلزم سلب شیء از خود آن می‌باشد، لذا اگر واقعیت اشــیای خارجی نفس حقیقت وجود باشــد تصور عدم و فرض مخلوقیت واقعی برای همه اشیا محال خواهد بود.

اگر چه اهل فلسفه به این نتیجه عقیده خود ـ یعنی ازلیــت و ابدیت عالم، و انکار مخلوقیت واقعی اشــیا ـ به صراحت ملتزم می‌باشند و می گویند:

عالم قدیم است.[۸]

اما بدون تردیــد التزام به آن بر خلاف یکــی از بدیهی‌تریــن اصــول عقلــی و قطعی‌ترین پایه‌های معارف توحیدی الهیین است.

۲. ماهیت اشیا، همان حقیقت واقعی آنها (ما به الشیء هو نفسه) می‌باشد. و در اتصاف به این معنا تفاوتی بین خالق و مخلوق نیست، جز اینکه هویت واقعی مخلوقات این اســت که همه آنها موجوداتی مقــداری و عددی و قابــل زیاده و نقصان و پذیــرای وجود و عدم می‌باشند، ولی هویت خالق تبارک و تعالی این است که او موجودی اســت بر خلاف همه اشــیا، و فراتر از داشــتن جزء و کل و مقدار و زمان و مکان و شــکل و شــبح و صورت و قابلیــت وجود و عدم و پذیرش زیاده و نقصان.

و امــا تفســیر ماهیت به معنای حــدود وجود کــه از تجلیات و تطورات پیوســته حقیقت وجود به ظهور می‌رسـد، چیزی است که تنها بر اســاس نظریات فلسفی و عرفانی انجام می‌گیرد تا اینکه راه را بــرای نظریه اصالت و وحدت وجود، که ذات خالق تبارک و تعالی را مجموعــه مراتب یا حصه‌های وجــودی، و یا مجموعه موجودات محدود می‌داند هموار کند. چنانکه می گویند:

او همان یگانه‌ای است که همه اشیا می‌باشد.[۹]

هر يك از ممكنات، مظهر يك اسم از اســمای حقند. هر چند گفتن و شــنیدن این سخن دشوار اســت ولی حقیقت این است که شیطان هم مظهر اسم «یا مضلّ» است.[۱۰]

غیرتــش غیــر در جهــان نگذاشــت
لا جــرم عــین جملــه اشــیا شـــد.[۱۱]

لا يخلو منه شيء، ولا يشذّ منه مثقال عشر عشر أعشار ذرة.[۱۲]

چون یک وجود هست و بود واجب و صمد
از ممکن این همه سخنان فسانه چیست؟[۱۳]

اصلا شیئی نیست تا با او معیت داشته باشد، نه اینکه شیئی هست و با او معیت ندارد.[۱۴]

تو همه‌ای![۱۵]

حق مشهود است و خلق موهوم... زیرا جز یکی بیش نیست و جز او عدم است.[۱۶]

نظر مکتب وحی و برهان

حق این است که در تبیین مسأله وجود بر اساس عقل و برهان، و بدون پیش‌فرض گرفتنِ عقیده اصالت و وحدت وجود، چنین گفته شود:

حقیقت شیء بر دو قسم است:

الف) حقیقت مقداری و دارای اجزا و قابل وجود و عدم حقیقی (مخلوق و حادث)، که واقعا مخلوق وآفریده خداوند متعال است، نه حقیقتی ازلی و ابدی و غیر قابل عدم.

ب) حقیقت متعالی از داشتن جزء و کل و مقدار و اجزا (خالق تبارک و تعالی)، که فراتر از قابلیت اتصاف به ازلیت و ابدیت امتدادی بوده، و متعالی از امکان پذیرش تغیر و تبدل و تجلی در صور مختلف و گوناگون است.

لذا در مکتب معرفت الهی، هم مخلوقات دارای شیئیت واقعی می‌باشند که به ایجاد و مشیت باری تعالی موجود و باقی‌اند، و هم خداوند متعال «شیئی» است که مورد تصدیق قرار گرفته و حکم به وجود آن می‌شود، نه اینکه مصداق حقیقت وجود نامتناهی موهوم بوده، و ماهیت و انیت او نیز نفس همان وجود خیالی، و عین اعیان ممکنات باشد. او تبارک و تعالی شیء است به حقیقت شیئیت، و حقیقتا ماهیت و انیت دارد، و به نفس تعالی ذاتی خود از داشتنِ مقدار و اجزا و قابلیت اتصاف به تناهی و عدم تناهی، منزه بوده و خارج از هر گونه تصور و توهم و وصول و ادراک و وصف و بیان می‌باشد.

جالب این است که معرفت بشری در مراحل ابتدایی، موجود را به «واجب و ممکن» تقسیم می‌نماید، سپس «ممکن» را به «جوهر و عرض» منقسم می‌داند، پس از آن «عرض» را دارای اقسامی می‌شمارد که یکی از آنها «کمیت و مقدار» می‌باشد، و وصف تناهی و عدم تناهی را هم از اوصاف اختصاصی اعراض و کمیات می داند.[۱۷] آنگاه همه این تقسیمات را از یاد برده، وجود خداوند را به طور نامتناهی در پهنه زمان و مکان ـ که جز به کمیت و مقدار نسبت داده نمی‌شود ـ گسترانیده، وجود او را مزاحم وجود همه چیز می‌داند و «وحدت وجود» را از آن نتیجه می‌گیرد.

معرفت بشری و اصالت و وحدت وجودی، تنها از عینکی به واقعیت می‌نگرد

جالب این است که معرفت بشری در مراحل ابتدایی موجود را به «واجب و ممکن» تقسیم می‌نماید، سپس «ممکن» را به «جوهر و عرض» منقسم می‌داند، پس از آن «عرض» را دارای اقسامی می‌شمارد که یکی از آنها «کمیت و مقدار» می‌باشد، و وصف تناهی و عدم تناهی را هم از اوصاف اختصاصی اعراض و کمیات می دانـد. آنگاه همه این تقسیمات را از یاد برده، وجود خداوند را به طور نامتناهی در پهنه زمان و مکان ـ که جز به کمیت و مقدار نسبت داده نمی‌شود ـ گسترانیده، وجود او را مزاحم وجود همه چیز می‌داند و «وحدت وجود» را از آن نتیجه می‌گیرد.

که جز زمان و مکان و مقدار و مخلوق را نمی‌نمایاند، لذا وجود را منحصر به موجود قابل اتصاف به تناهی و عدم تناهی می‌بیند، و بر اساس همین پندار نادرست، در حالی که از وجود حقیقت متعالی و منزه از داشتن مقدار و اجزا، و قابلیت اتصاف به تناهی و عدم تناهی، کاملا غافل است، وجود را به دو قسم «متناهی و غیرمتناهی» تقسیم کرده، موجود نامتناهی را واجب الوجود، و موجود متناهی را ممکن الوجود می‌داند، و در قدمی پس از آن می‌گوید: با فرض وجود موجودِ نامتناهی، مجالی برای وجود غیر آن باقی نمی‌ماند، پس هیچ چیزی جز خداوند وجود ندارد، و ممکنات جز تطوّرات و صورت‌های گوناگون ذات او چیزی نیستند (وحدت وجود)، و حال اینکه:

اولا: موجود، منحصر به موجود قابل اتصاف به تناهی و عدم تناهی (مقداری و متجزی) نیست،

ثانیا: اعتقاد به وجود نامتناهی از اوهام ساخته ذهن بشری است، چه اینکه وجود نامتناهی به خودی خود محال بوده و حتی در عالم مقدار هم وجود آن ممکن نیست.[۱۸]

ثالثا: موجود نامتناهی هم لزوما دارای اجزای مقداری حقیقی است و واجب الوجود نتواند بود.

رابعا:...

زندیقی از امام صادق علیه السلام پرسید:

فما هو؟ قال علیه السلام: هو شیء بخلاف الاشیاء ارجع بقولی: شیء إلی إثبات معنی وأنه شیء بحقیقة الشیئیة، غیر أنه لا جسم ولا صورة لا یمس ولا یجس ولا یدرك بالحواس الخمس، لا تدركه الاوهام، ولا تنقصه الدهور، ولا یغیره الازمان.

قال السائل: فتقول إنه سمیع بصیر؟

قال: هو سمیع بصیر، سمیع بغیر جارحة وبصیر بغیر آلة، بل یسمع بنفسه ویبصر بنفسه، لیس قولی: إنه یسمع بنفسه ویبصر بنفسه أنه شیء والنفس شیء آخر، ولكن أردت عبارة عن نفسی إذ كنت مسؤولا وإفهاما لك إذ كنت سائلا، وأقول: یسمع بكله، لا أن الكل منه له بعض، ولكنی أردت إفهاما لك والتعبیر عن نفسی، ولیس مرجعی فی ذلك إلا إلی أنه السمیع البصیر العالم الخبیر بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنی.

قال السائل: فما هو؟ قال أبو عبد الله علیه السلام: هو الرب وهو المعبود وهو الله، ولیس قولی: "الله" إثبات هذه الحروف: "ألف، لام، هاء"، ولكنی أرجع إلی معنی، هو شیء خالق الاشیاء وصانعها؛ وقعت علیه هذه الحروف وهو المعنی الذی یسمی به الله والرحمن و الرحیم والعزیز وأشباه ذلك من أسمائه وهو المعبود جل وعز.

قال السائل: فإنا لم نجد موهوما إلا مخلوقا، قال أبو عبد الله علیه السلام: لو كان ذلك كما تقول، لكان التوحید عنا مرتفعا. لانا لم نكلف أن نعتقد غیر موهوم، ولكنا نقول: كل موهوم بالحواس مدرك، فما تجده الحواس وتمثله فهو مخلوق، ولا بد من إثبات صانع الاشیاء خارج من الجهتین المذمومتین إحدیهما: النفی، إذ كان النفی هو الابطال والعدم، والجهة الثانیة: التشبیه، إذ كان التشبیه من صفة المخلوق الظاهر التركیب والتألیف. فلم یكن بد من إثبات الصانع لوجود المصنوعین، والاضطرار منهم إلیه أثبت أنهم مصنوعون وأن صانعهم غیرهم ولیس مثلهم...

قال السائل: فقد حددته إذ أثبت وجوده، قال أبو عبد الله علیه السلام: لم أحده ولكن أثبته، إذ لم یكن بین الاثبات والنفی منزلة.

قال السائل: فله إنیة ومائیة؟! قال: نعم، لا یثبت الشیء إلا بإنیة ومائیة.

قال السائل: فله كیفیة؟ قال لا، لان الكیفیة جهة الصفة والاحاطة، ولكن لا بد من الخروج من جهة التعطیل والتشبیه، لان من نفاه أنكره ورفع ربوبیته وأبطله، ومن شبهه بغیره فقد أثبته بصفة المخلوقین المصنوعین الذین لا یستحقون الربوبیة، ولكن لا بد من إثبات ذات بلا كیفیة لا یستحقها غیره ولا یشارك فیها ولا یحاط بها ولا یعلمها غیره.[۱۹]

حقیقت ذات خداوند متعال چیست؟

حضرت فرمودند: او چیزی است بر خلاف همه چیزها، از اینکه می‌گویم او «شیء» است اثبات معنایی واقعی را بفهم، و نتیجه بگیر که او دارای شیئیت حقیقی است، ولی نه جسم است و نه صورت، نه محسوس می‌شود و نه با حواس پنجگانه ادراک می‌گردد، نه اوهام او را درمی‌یابند و نه زمان‌ها از او می‌کاهند و دگرگونش می‌سازند.

سائل پرسید: آیا او را سمیع و بصیر می‌دانید؟

امام علیه السلام فرمودند: او سمیع بصیر است، شنوای بدون جارحه و بصیر بدون آلت است، بلکه او به نفس حقیقت ذات خود شنواست و به نفس وجود متعالی خود بیناست، و اینکه می‌گویم به نفس خود شنوا و بیناست نه بدین معناست که او چیزی است و نفس چیزی دیگر، لکن تعبیری از خویش آوردم چرا که تو سؤال می‌کنی و من می‌خواهم به تو بفهمانم.

باز می‌گویم: به کل خود می‌شنود البته نه اینکه او کلی داشته باشد که دارای اجزا باشد، لکن خواستم به تو بفهمانم و تعبیر از آن من است. و حاصل کلام من جز این نیست که او سمیع بصیر عالم خبیر است، بدون اینکه ذاتی دارای اجزای متفاوت و مختلف داشته باشد.

سائل پرسید: پس او چیست؟!

امام صادق علیه السلام فرمودند: او پروردگار است، او معبود است، او الله است، و گفته من «الله» تنها اثبات این حروف «الف و لام و ها» نیست، من معنا را در نظر دارم، و آن معنا همان ذاتی است که آفریننده اشیا و صانع آن‌هاست، این حروف آن معنا را می‌رساند، و او همان واقعیتی است که به نام الله و رحمان و رحیم و عزیز و مانند آن خوانده می‌شود، و او همان معبود جل و عز است.

هر گاه از حقیقت ذات خداوند سؤال شود، هر پاسخی که اشاره به بیان ذات و حقیقت وجود او داشته باشد نادرست است، پس نمی‌توان کنه ذات او را، چنانکه اندیشه بشری می‌پندارد با عنوان حقیقت وجود معرفی کرد، بلکه تنها با عناوینی مانند معبود، خالق، رب، رحمان، رحیم، ودود، انیس، مونس، مجیب، چیزی بر خلاف همه چیزها و امثال آن مورد اشاره و اثبات و عبادت و خواندن قرار می‌گیرد.

سائل گفت: ما هیچ چیز در نظر نمی‌آوریم مگر اینکه مخلوق می‌باشد.

امام صادق علیه السلام فرمودند: اگر چنان باشد که تو می‌گویی، پس تکلیف به توحید از گردن ما برداشته است، زیرا ما مکلف نیستیم به چیزی اعتقاد داشته باشیم که اصلا توجهی به آن نیست.

ولکن می‌گوییم: هر چیزی که با حواس یافته شود ادراک می‌گردد، پس هر چه که حواس آن را بیابد و بشناسد مخلوق است. و ما ناچاریم که وجود صانع اشیا را نیز اثبات کنیم، به گونه‌ای که نه نفی لازم آید و نه تشبیه، زیرا نفی همان ابطال و عدم است، و تشبیه نیز از آن مخلوقی است که ترکیب و تألیف در وجود آن آشکار است.

چون مخلوقات موجودند پس صانع و خالق اشیا را باید اثبات کرد، چرا که مخلوقات به ناچار باید خالق داشته باشند و آن خالق غیر خود آنهاست و شبیه آنها نیست.

سائل گفت: اگر شما وجود او را اثبات کردید، پس او را تعریف کرده و قابل شناخت نیز دانسته‌اید.

امام علیه السلام فرمودند: حقیقت وجود او را تعریف و بیان نکردم بلکه تنها او را اثبات کردم، زیرا بین «بودن و نبودن» چیز سومی وجود ندارد.

سائل گفت: آیا او دارای انیت و ماهیت نیز هست؟

امام علیه السلام فرمودند: آری، هیچ چیز وجود ندارد مگر با انیت و ماهیت.

سائل پرسید: آیا دارای کیفیت نیز هست؟

حضرت فرمودند: خیر، زیرا کیفیت چیزی است که شیء به واسطه آن مورد وصف و شناخت و ادراک قرار می‌گیرد. ما ناچاریم از تعطیل و تشبیه خارج شویم، زیرا هر کس او را نفی کرد انکار وجود او نموده، ربوبیت او را ابطال کرده است. و هر کس او را شبیه غیر داند او را دارای اوصاف مخلوقات و مصنوعاتی که لایق ربوبیت نیستند اثبات کرده است.

باید ذاتی را اثبات کرد بدون کیفیت، به گونه‌ای که غیر او سزاوار آن نباشد، و در آن حقیقت شریک و همانند نپذیرد، و مورد احاطه

تعطیل و تشبیه، هر دو نادرست است، «تعطیل» این است که اصل وجود خداوند انکار شده، و یا لااقل مورد تصدیق قرار نگیرد؛ اما بعد از مرحله اثبات وجود، هر گونه اندیشه و یا وصفی که برای شناخت حقیقت ذات او باشد مصداق «تشبیه» است. بنابراین سیره اهل فلسفه و عرفان که پس از مرحله اثبات وجود خداوند به بحث از حقیقت وجود او می‌پردازند و در نهایت نفس حقیقت وجود نامتناهی را به عنوان کنه ذات خداوند متعال تعیین می‌کنند نادرست بوده و دخول در تشبیه است.

و ادراک و شناخت قرار نگیرد، و جز خود او آن را نشناسد.

برخی از نکاتی که از حدیث شریف استفاده می‌شود:

۱. خداوند متعال در ذات و حقیقت خود با اشیا تباین دارد و عقیده فیلسوفان به سنخیت و همانندی وجود خالق و مخلوق، و نیز پندار عارفان مبتنی بر عینیت و یکی‌بودن ذات خالق و مخلوق نادرست و بی‌وجه است.

۲. کنه ذات خداوند متعال «وجود» نیست، بلکه او شیئی است بحقیقت شیئیت، که مورد تصدیق و حکم به وجود قرار می‌گیرد.

۳. خداوند متعال ـ بر خلاف پندار اهل فلسفه و عرفان ـ وجود مطلق یا عام شامل همه چیز نیست و مراتب مختلف وجودی و جزء و کل ندارد.

۴. ذات خداوند متعال دارای اجزای مختلف نیست، پس صدور اشیا از ذات او که عقیده فیلسوفان است، و نیز تجلی او به صور اشیای گوناگون که پندار عارفان است غیرممکن است.

۵. هرگاه از حقیقت ذات خداوند سؤال شود، هر پاسخی که اشاره به بیان ذات و حقیقت وجود او داشته باشد نادرست است، پس نمی‌توان کنه ذات او را، چنانکه اندیشه بشری می‌پندارد با عنوان حقیقت وجود معرفی کرد، بلکه تنها با عناوینی مانند معبود، خالق، رب، رحمان، رحیم، ودود، انیس، مونس، مجیب، چیزی بر خلاف همه چیزها و امثال آن مورد اشاره و اثبات و عبادت و خواندن قرار می‌گیرد.

تنزیه مطلق وجود خداوند، و ممنوعیت تفکر در ذات او که رکن اساسی ادیان است، مستلزم این نیست که حکم ما به وجود او تبارک و تعالی به مجهول مطلق تعلق گرفته باشد و تعطیل لازم آید.

۷. تعطیل و تشبیه، هر دو نادرست است، «تعطیل» این است که اصل وجود خداوند انکار شده، و یا لااقل مورد تصدیق قرار نگیرد؛ اما بعد از مرحله اثبات وجود، هر گونه اندیشه و یا وصفی که برای شناخت حقیقت ذات او باشد مصداق «تشبیه» است. بنابراین سیره اهل فلسفه و عرفان که پس از مرحله اثبات وجود خداوند به بحث از حقیقت وجود او می‌پردازند و در نهایت نفس حقیقت وجود نامتناهی را به عنوان کنه ذات خداوند متعال تعیین می‌کنند نادرست بوده و دخول در تشبیه است.

۸. اثبات وجود خداوند متعال تنها از راه وجود مخلوقات او می‌باشد و ادعای اهل فلسفه و عرفان مبتنی بر اینکه وجود او بدون واسطه و به خودی خود مورد اثبات قرار می‌گیرد نادرست است.

یکی از زندیقان به امام رضا علیه السلام عرض کرد:

هل یقال لله: إنه شیء؟

فقال: نعم، وقد سمی نفسه بذلك فی کتابه، فقال: قل‌ای شیء أکبر شهادة قل الله شهید بینی وبینکم، فهو شیء لیس کمثله شی.

آیا می‌توان گفت که خداوند هم چیزی است؟

امام علیه السلام فرمودند: آری، خودش نیز در قرآن از خود به این عنوان یاد کرده و فرموده است: «بگوی آیا کدامین چیز شهادتش از خداوند برتر است، بگوی خداوند بین من و شما شاهد است». پس او چیزی است که هیچ چیز همانند او نیست.

حضرت رضا علیه السلام می‌فرمایند:

ذاته حقیقة وکنهه تفریق بینه وبین خلقه.[۲۰]

ذات او حقیقت و کنه وجود او جدایی و فراتری او از خلقش می‌باشد.

پی نوشت‌ها:

۱ـ إن المسمی بالعلة هو الأصل، والمعلول شأن من شؤونه، وطور من أطواره. ورجعت العلیة والإفاضة إلی تطور المبدإ الأول بأطواره وتجلیه بأنحاء ظهوراته. مشاعر، ملا صدرا، ..۵۴

۲ـ فالوجود غیر مجعول مطلقا، کما أنه غیر قابل للعدم مطلقا. حسن زاده آملی، حسن: تعلیقات کشف المراد، ۱۴۰۷ ق، ۴۷۷

۳ـ وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، حسن زاده، حسن، آذر ۱۳۶۲، ۸۰.

۴ـ الوجود من حیث هو هو، هو الحق سبحانه. حسن زاده آملی، حسن، تعلیقات کشف المراد، ۱۴۰۷ ق، ۴۳۳.

۵ـ حسن‌زاده آملی، حسن: ممد الهمم در شرح فصوص الحکم: ۱۰۷.

۶ـ ترجمه و شرح بدایة الحکمة، شیروانی، سال ۱۳۸۶، ۴/ ۲۰-۲۳.

۷ـ رجوع کنید به: اسفار، ۳۸/۱ ـ ۳۹.

۸ـ هزار و یک نکته، حسن زاده آملی، ۱۰۳.

۹ـ حسن زاده آملی، حسن: تعلیقات کشف المراد، ۴۶۳.

۱۰ـ انه الحق، حسن زاده، حسن، ۱۳۷۳ شمسی، ۶۸.

۱۱ـ هشت رساله عربی، لقاء الله، ۱۳۶۵ شمسی، حسن زاده، حسن، ۳۵ ـ ۳۶.

۱۲ـ "انه الحق" حسن زاده، حسن ۴۶.

۱۳ـ مآثر آثار، ۷۲/۱.

۱۴ـ در محضر استاد حسن زاده آملی، محسن غرویان، ۴۳.

۱۵ـ الهی نامه، حسن زاده، حسن، ۱۳۶۲ شمسی، ۴۰.

۱۶ـ مآثر آثار، ۸۹/۲.

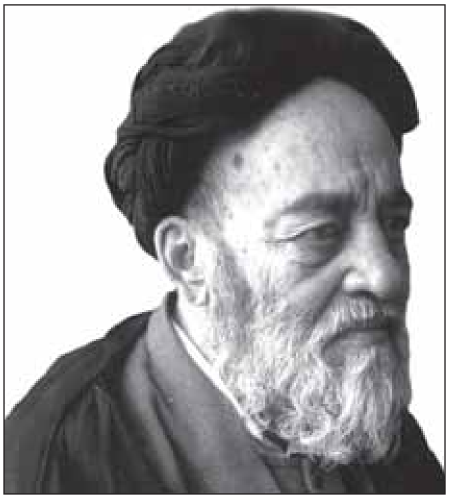
۱۷ـ رجوع شود به مقاله ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک از همین قلم در مجله سمات شماره دوم.

۱۸ـ رجوع کنید به مقالات نویسنده در شماره های پیشین مجله.

۱۹ـ توحید، ۲۴۴ ـ ۲۴۷.

۲۰ـ بحار الأنوار، ۲۲۸/۴، از توحید و عیون اخبار الرضا علیه السلام.

مقاله ۲



المیزان و رؤیت خداوند

م ـ خراسانی

در "تفسیر المیزان" چنین بیان شده است که:
"دیدن خداوند نه به این معنا است که علم و یقین به وجود او داریم، چنان که به این معنا هم نیست که با چشم دیده شود، بلکه به این معنا می‌باشد که ذات و حقیقت وجود او بدون هیچ حجابی شهود و یافته شده، و مورد رؤیت و لقا قرار می‌گیرد، چرا که او به حقیقتِ وجود، و عینِ ذاتِ خود در هر چیزی حضور و وجود دارد و در ظاهر و باطن هر چیزی پیدا می‌باشد".
تفسیر مزبور در این باره چنین می‌نویسد:
لا ریب أن الایات تثبت علما ما ضروریا لکن الشأن فی تشخیص حقیقة هذا العلم الضروری فإنا لا نسمی کل علم ضروری رؤیة و ما فی معناه من اللقاء و نحوه... لکن بین معلوماتنا ما لا نتوقف فی إطلاق الرؤیة علیه ... نقول أری أنی أنا و أرانی أرید کذا ... وأحب کذا ...، أی أجد ذاتی و أشاهدها بنفسها من غیر أن أحتجب عنها بحاجب، و أجد و أشاهد إرادتی الباطنة التی لیست بمحسوسة ولا فکریة، و أجد فی باطن ذاتی کراهة وحبا و بغضا و رجاء و تمنیا و هکذا.
و... حکایة الانسان عن نفسه أنه یراه یرید و یکره و یبغض فإنه یرید أنه یجد هذه الامور بنفسها و واقعیتها، لا أنه یستدل علیها فیقضی بوجودها من طریق الاستدلال، بل یجدها من نفسه من غیر حاجب یحجبها...
وتسمیة هذا القسم من العلم الذی یجد فیه الانسان نفس المعلوم بواقعیته الخارجیة رؤیة مطردة، و هی علم الانسان بذاته و قواه الباطنة و أوصاف ذاته و أحواله الداخلیة، و لیس فیها مداخلة جهة أو مکان أو زمان أو حالة جسمانیة أخری غیرها فافهم ذلک و أجد التدبر فیه.
... و الله سبحانه فیما أثبت من الرؤیة یذکر معها خصوصیات ویضم إلیها ضمائم یدلنا ذلک علی أن المراد بالرؤیة هذا القسم من العلم الذی نسمیه فیما عندنا أیضا رؤیة...
إنه علی کل شیء حاضر أو مشهود لا یختص بجهة دون جهة، و بمکان دون مکان، و بشیء دون شیء، بل شهید علی کل شیء، محیط بکل شیء. فلو وجده شیء لوجده علی ظاهر کل شیء و باطنه، و علی نفس وجدانه، و علی نفسه. و علی هذه السمة لقائه لو کان هناک لقاء لا علی نحو اللقاء الحسی الذی لا یتأتی ألبتة إلا بمواجهة جسمانیة، وتعیین جهة و مکان و زمان.
... ولو رأوه لرأوه بقلوبهم أی أنفسهم لا بأبصارهم وأحداقهم
... إن للانسان شعورا بربه غیر ما یعتقد بوجوده من طریق الفکر و استخدام الدلیل بل یجده وجدانا من غیر أن یحجبه عنه حاجب.
...إن هذا العلم المسمی بالرؤیة و اللقاء یتم للصالحین من عباد الله یوم القیامة ... و أما فی هذه الدنیا ... فهو فی طریق هذا العلم، لن یتم له حتی یلاقی ربه...
والقرآن الکریم أول کاشف عن هذه الحقیقة علی هذا الوجه البدیع، فالکتب السماویة السابقة علی ما بأیدینا ساکتة عن إثبات هذا النوع من العلم بالله، وتخلو عنه الابحاث المأثورة عن الفلاسفة الباحثین عن هذه المسائل. فإن العلم الحضوری عندهم کان منحصرا فی علم الشیء بنفسه حتی کشف عنه فی الاسلام. فللقرآن المنة فی تنقیح المعارف الالهیة.
... العلم من جهة الرؤیة ... هو کمال العلم الضروری بالله ... فهذا هو المسؤول دون الرؤیة بمعنی الابصار بالتحدیق. و إذ أثبت الله سبحانه الرؤیة بمعنی العلم الضروری فی الاخرة، کان تابید النفی راجعا إلی تحقق ذلک فی الدنیا...[1]
نعم هناک علم ضروری خاص یتعلق به تعالی غیر العلم الضروری الحاصل بالاستدلال، تسمی رؤیة؛ وإیاه تعنی الایات و الروایات الظاهرة فی إثبات الرؤیة، لما فیها من القرائن الکثیرة الصریحة فی ذلک و موطن هذه المعرفة الاخرة.[2]
... إن هذه الرؤیة لیست هی الاعتقاد و الایمان القلبی المکتسب بالدلیل، کما أنه غیر الرؤیة البصریة الحسیة ... فحقیقة الرؤیة ثابتة و هی نیل الشیء بالمشاهدة العلمیة من غیر طریق الاستدلال الفکری؛ بل هناک عدة من الاخبار تنکر أن یکون الله سبحانه معلوما معروفا من طریق الفکر، و سیأتی بعضها.[3]
از کلام فوق این نکات استفاده می‌شود:
* ما معلوماتی داریم که ذات آن‌ها را بدون حجاب مشاهده می‌کنیم و اطلاق دیدن درباره آن‌ها صحیح است.
* ما ذات و حب و بغض و اراده و کراهتِ خود را به ذاتِ خودِ آن‌ها و بدون واسطه و حجاب می‌یابیم نه اینکه از طریق استدلال به وجود آن‌ها پی ببریم.
* این یك قاعده کلّی است که هر گاه انسان چیزی را به نفس واقعیت و خارجی‌اش بیابد می‌تواند بر آن اطلاق رؤیت و دیدن نماید، مانند همین مورد که انسان به خودش و اوصاف ذاتی و قوای داخلی‌اش بدون مداخله جهت و زمان و مکان و حالت جسمانی علم دارد.
* رؤیت خداوند به این معنی است که ما ذات او را به عین واقعیت خارجی‌اش بدون حجاب و بدون مداخله جهت و زمان و مکان و حالت جسمانی می‌یابیم.
* مشهود و حاضر بودن خداوند، اختصاص به جهت و مکان و زمان خاصّی نداشته بلکه احاطه و حضور و دیده شدن او در ظاهر و باطن هر چیز، و در هر زمان و مکان، و در نفس وجودِ همه اشیا می‌باشد.

در "تفسیر المیزان" چنین بیان شده است که:
"دیدن خداوند نه به این معنا است که علم و یقین به وجود او داریم، چنان که به این معنا هم نیست که با چشم دیده شود، بلکه به این معنا می‌باشد که ذات و حقیقت وجود او بدون هیچ حجابی شهود و یافته شده، و مورد رؤیت و لقا قرار می‌گیرد، چرا که او به حقیقتِ وجود، و عینِ ذات خود در هر چیزی حضور و وجود دارد و در ظاهر و باطن هر چیزی پیدا می‌باشد".

* این نحوه از علم به وجود خداوند که نام آن رؤیت و دیدن خداوند است، در آخرت برای بندگان صالح خداوند حاصل می‌شود؛ و انسان در دنیا، تنها در طریق رسیدن به این علم است.

حتّی اگر بپذیریم اطلاق رؤیت بر برخی از چیزهایی که به ذات خود ادراک و یافته و وجدان می‌شوند صحیح باشد، اما هرگز نمی‌توان گفت که رؤیت خداوند نیز به همین معنی است، بلکه براهین عقلی و نصوص قطعی دلالت می‌کند که لقای خداوند متعال هرگز به معنای شهود و یافته شدن ذات او بدون واسطه نمی‌باشد.

* قرآن کریم اولین چیزی است که با بیان مسأله قابل دیدن بودنِ خداوند به این نحوه جدید، بر دیگران منّت نهاده است.

* فلسفه اهل بحث، علم حضوری را منحصر به علم شیء به خودش می‌داند و از این مطلبی که قرآن آن را کشف کرده است خالی می‌باشد.

* علمی که از جهت دیدن خداوند حاصل می‌شود علم کاملی است که به نحو ضروری درباره او حاصل می‌شود و غیر از دیدن با حدقه چشم است.

* از آنجا که خداوند خودش را در آخرت قابل رؤیت می‌داند پس اینکه به حضرت موسی علیه السلام می‌فرماید: «لن ترانی»: "هرگز مرا نخواهی دید"، به این معنی است که تنها در دنیا مرا هرگز نخواهی دید.

* علمی که از ناحیه دیدن و رؤیت خداوند حاصل می‌شود غیر از معنای علم به وجود اوست که از ناحیه استدلال بر وجود او حاصل می‌شود.

* اخبار چندی وجود دارد که بیان می‌کند خداوند از طریق فکر، معلوم و شناخته نمی‌شود لذا حقیقتِ معنای این رؤیت، رسیدن به شیء از طریق مشاهده علمی است.

باندك تأملی ظاهر است که اعتقاد به نکات فوق از اختصاصات علوم فلسفی و بشری می‌باشد و ربطی به معارف قرآنی و الهی ندارد. اینك ما به طور مختصر به جواب آنچه گفته شد اشاره می‌کنیم:

۱. هر چیزی که به ذات خود قابل شناخت و وصول باشد دارای زمان و مکان و مقدار و اجزا است، و خداوند متعال جز از طریق استدلال عقلی دلالتِ مخلوق بر وجود خالق شناخته نمی‌شود.

۲. حتّی اگر بپذیریم اطلاق رؤیت بر برخی از چیزهایی که به ذات خود ادراک و یافته و وجدان می‌شوند صحیح باشد، اما هرگز نمی‌توان گفت که رؤیت خداوند نیز به همین معنی است، بلکه براهین عقلی و نصوص قطعی دلالت می‌کند که لقای خداوند متعال هرگز به معنای شهود و یافته شدن ذات او بدون واسطه نمی‌باشد.

۳. هیچ دلیلی وجود ندارد که ثابت کند علم انسان به ذات و صفات و قوای داخلی‌اش بدون واسطه باشد، بلکه ادعّای خروج این علم از زمان و مکان بدیهی‌البطلان است، خداوند متعال در مورد حدوث علم خلق می‌فرماید:

«والله أخرجکم من بطون أمهاتکم لا تعلمون شیئا».[۴]

خداوند متعال شما را به دنیا آورد در حالی که هیچ چیز نمی‌دانستید.

و امام صادق علیه السلام در مورد واسطه‌های شناخت عقل می‌فرمایند:

وکذلك العقل أیضا ظاهر بشواهده مستور بذاته.[۵]

عقل هم چنین است که از راه نشانه‌های وجود خود شناخته و معلوم و آشکار می‌باشد، و ذات آن مستور و نهان است.

و می‌فرمایند:

یقف العقل علی حده من معرفة الخالق فلا یعدوه، و لکن یعقله بعقل أقر أن فیه نفسا و لم یعاینها و لم یدرکها بحاسة من الحواس.[۶]

عقل در مورد شناخت خداوند در حد خود وقوف کرده و از آن تجاوز نمی‌کند بلکه او را با همان عقلی می‌شناسد که در پرتو آن اقرار کرده است که در وجود او نفسی وجود دارد اگر چه آن نفس را ندیده و با هیچ‌یك از حواس ادراك نکرده است.

۴. فراتر بودن ذات خداوند از زمان و مکان، به این معنا نیست که وجودش در زمان و مکانی خاص نبوده، و در هر زمان و مکان و در ظاهر و باطن هر چیزی حضور داشته باشد، بلکه این معنایی است که تنها به وحدت وجودیان اختصاص دارد و عین اعتقاد به دارای زمان و مکان بودنِ خداوند است، در نظر عقل و برهان و وحی خدا خالق زمان و مکان و مقادیر است و هرگز به آن‌ها نسبت داده نمی‌شود، لذا نه در مکانی خاصّ است و نه در همه جا، و نه در زمانی خاصّ است و نه در همه زمان‌ها. چنانکه در بحار الانوار از کتاب توحید نقل شده است:

فراتر بودن ذات خداوند از زمان و مکان، به این معنا نیست که وجودش در زمان و مکانی خاص نبوده، و در هر زمان و مکان و در ظاهر و باطن هر چیزی حضور داشته باشد، بلکه این معنایی است که تنها به وحدت وجودیان اختصاص دارد و عین اعتقاد به دارای زمان و مکان بودن خداوند است، در نظر عقل و بَرهان و وحی خدا خالق زمان و مکان و مقادیر است و هرگز به آن‌ها نسبت داده نمی‌شود، لذا نه در مکانی خاصّ است و نه در همه جا، و نه در زمانی خاصّ است و نه در همه زمان‌ها.

سألت أبا عبد الله علیه السلام عن قول الله: «وهو الله فی السموات وفی الارض».قال: کذلك

هو فی کل مکان. قلت بذاته؟ قال: ویحك إن الاماكن أقدار، فإذا قلت فی مكان بذاته لزمك أن تقول فی أقدار وغیر ذلك. و لكن هو بائن من خلقه، محیط بما خلق علما و قدرة و إحاطة و سلطانا.[۷]

از امام صادق علیه السلام در مورد این آیه پرسیدم که خداوند می‌فرماید: و اوست خداوند در آسمانها و در زمین، فرمودند: او در هر مکانی چنان می‌باشد، پرسیدم: به ذات خود؟!

فرمودند: چه می‌گویی! همانا مکان‌ها مقادیرند پس چون گفتی به ذات خود در مکان است لازم آید که او را دارای مقادیر و اندازه‌ها و غیر آن دانسته باشی در حالی او جدای از خلق خود است و به همه آنچه آفریده است علم و قدرت و احاطه و سلطنت دارد.

۶. نحوه ایمان و یقین به وجود خداوند در دنیا و آخرت یکی است و اعتقاد به دو نحوه بودن آن منافی با معنای ایمان و یقین بودن آن دو است.

امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

فإن كانت تلك المعرفة من جهة الرؤية إیمانا فالمعرفة التی فی دار الدنیا من جهة الاكتساب لیست بإیمان لانها ضده فلا یكون فی الدنیا أحد مؤمنا لانهم لم یروا اللّه.[۸]

اگر معرفتی که بر اساس رؤیت است ایمان باشد پس معرفتی که در دنیا از جهت اکتساب حاصل است ایمان نخواهد بود زیرا این دو ضد همند، پس هیچ کس در دنیا مؤمن نخواهد بود زیرا آنان خداوند را ندیده‌اند.

۷. اگر معنای معرفت و ایمان و رؤیت و لقا، حضور و شهودِ واقعی هر چیزی نسبت به خودش باشد، دیگر چگونه می‌توان در دنیا این معنی را از موجودات سلب کرد و حصول آن را مختصّ به آخرت دانست؟! مگر ممکن است حضور و وجود چیزی را از خود آن چیز در موطنی از مواطن سلب کرد؟!

۸. اگر تفسیر مذکور در مورد معرفت و ایمان و رؤیت و لقا پذیرفته شود، تفاوت میان مؤمن و کافرانی که از لقای خداوند محجوب و محرومند در این باره چه خواهد بود؟! و جهت اختصاص آن به اهل ایمان چه چیزی می‌باشد؟!

۹. ادعای اینکه ایمان لقائی کامل، تنها در آخرت برای بندگان صالح خداوند حاصل می‌شود مستلزم این است که ـ العیاذ باللّه ـ تمامی انبیا و اولیای الهی با ایمان ناقص، و تنها در طریق رسیدن به ایمان کامل به خداوند از دنیا رفته باشند!!

۱۰. کشف معنای جدیدی که در مسأله دیده شدن خداوند از ابداعیات قرآن پنداشته شده، و نیز کلمات فلاسفه اهل بحث خالی از آن دانسته شده است، اولا ربطی به معارف قرآنی ندارد؛ ثانیا فلسفه جدید نسبت به فلسفه قدیم، فرد دیگری برای علم حضوری که غیر از "علم شیء به نفس خود" و "وجدان ذات خویش" باشد نشان نداده است، بلکه تنها کاری که در این مورد انجام داده این است که بر خلاف عقل و برهان و دین، علّت و معلول را یکی دانسته، و از باب اعتقاد به وحدت وجود گفته است که چون خالق و خلق یکی بیش نبوده و عین هم می‌باشند، هر کس حقیقتِ وجودِ خود را بیابد، حقیقت و کنهِ وجود خدا را یافته، و ذات خداوند را رؤیت و شهود کرده است!!

چنانکه شبستری می‌گوید:

صفاتش را ببین امروز اینجا
که تا ذاتش توانی دید فردا

تویی تو نسخه نقش الهی
بجو از خویش هر چیزی که خواهی

چو تو بیرون شوی او اندر آید
به تو بی تو جمال خود نماید

نحوه ایمان و یقین به وجود خداوند در دنیا و آخرت یکی است و اعتقاد به دو نحوه بودن آن منافی با معنای ایمان و یقینِ بودن آن دو است.
امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:
فإن كانت تلك المعرفة من جهة الرؤية إیمانا فالمعرفة التی فی دار الدنیا من جهة الاكتساب لیست بإیمان لانها ضده فلا یكون فی الدنیا أحد مؤمنا لانهم لم یروا اللّه.
اگر معرفتی که بر اساس رؤیت است ایمان باشد پس معرفتی که در دنیا از جهت اکتساب حاصل است ایمان نخواهد بود زیرا این دو ضد همند، پس هیچ کس در دنیا مؤمن نخواهد بود زیرا آنان خداوند را ندیده‌اند.

کشف معنای جدیدی که در مسأله دیده شدن خداوند از ابداعیات قرآن پنداشته شده، و نیز کلمات فلاسفه اهل بحث خالی از آن دانسته شده است، اولا ربطی به معارف قرآنی ندارد؛ ثانیا فلسفه جدید نسبت به فلسفه قدیم، فرد دیگری برای علم حضوری که غیر از "علم شیء به نفس خود" و "وجدان ذات خویش" باشد نشان نداده است، بلکه تنها کاری که در این مورد انجام داده این است که بر خلاف عقل و برهان و دین، علّت و معلول را یکی دانسته، و از باب اعتقاد به وحدت وجود گفته است که چون خالق و خلق یکی بیش نبوده و عین هم می‌باشند، هر کس حقیقت وجودِ خود را بیابد، حقیقت و کنهِ وجود خدا را یافته، و ذات خداوند را رؤیت و شهود کرده است!!

اگر رؤیت ذات خداوند از ناحیه این باشد که وجود او در هر زمان و مکان و ظاهر و باطن هر چیز حاضر و مشهود است دیگر چگونه می‌توان ادعا کرد خداوند قابل رؤیت بصری با حدقه چشم نیست؟!

نماند در میانه هیچ تمییز
شود معروف و عارف جمله یک چیز[9]
بنابراین، بر اساس مبانی فلسفه و عرفان باید همانند صدرالفلاسفه گفت که: "کل ما ندرکه فهو وجود الحق فی أعیان الممکنات: (هر چیزی که می‌بینیم همان وجود حق است که در اعیان ممکنات ظاهر شده است)" نه اینکه گفته شود: ذات خداوند با حدقه چشم دیده نمی‌شود.

۱۱. اگر رؤیت ذات خداوند از ناحیه این باشد که وجود او در هر زمان و مکان و ظاهر و باطن هر چیز حاضر و مشهود است دیگر چگونه می‌توان ادعا کرد خداوند قابل رؤیت بصری با حدقه چشم نیست؟!

۱۲. علم ضروری و ایمان کامل، تنها در نتیجه استدلال صحیح عقلی به دست می‌آید؛ و علمی که از ناحیه رؤیت و یا وجدان و شهود شیء باشد قابل خطا بوده و مستلزم یقین نیست، مانند سرابی که آب می‌نماید و نیز مانند وحدت وجودی که عارفان را در شهود آید و یا دیدار خداوند که برخی دیگر را ادعای آن باشد.

۱۳. نصوصی که در مورد لقا و رؤیت خداوند وارد شده است اختصاصی به آخرت ندارد و معنای صحیح آن هم در دنیا ممکن است و هم در آخرت، چنانکه معنای فلسفی و عرفانی باطل آن نیز نه در دنیا ممکن است و نه در آخرت.

بدیهی است اگر نصّی وارد می‌شد که صریحا دلالت بر این می‌کرد که خداوند دیده می‌شود، لازم بود آن را به معنایی تأویل کنیم که مخالف با اصول قطعی عقلی و دینی نباشد؛ تا چه رسد به اینکه آیتِ «لن ترانی» را که صریحا به معنای دیده نشدن خداوند برای ابد است تخصیص زده، و آن را در مورد دیدن خداوند در دنیا بدانیم، و یا اینکه بتوانیم آن را به معنای دیگری تأویل کنیم!!

۱۴. مدلول قطعی و صریح اخبار و روایات و نصوص و براهین این است که خداوند صورت و شبح نداشته، و در ذهن و فکر و عقل قابل تصور و توهّم و تعقّل نیست؛ نه اینکه از طریق فکر و استدلال عقلی به وجود او نمی‌توان پی برد.

در کتاب "الغدیر" چنین آمده است:

قال صاحب مفتاح السعادة: قال أبو حامد الغزالی فی بعض مؤلفاته: کنت فی بدایتی منکرا لاحوال الصالحین ومقامات العارفین حتی حظیت بالواردات، فرأیت الله تعالی فی المنام. فقال له: یا أبا حامد، قلت: أو الشّیطان یکلمنی؟ قال لا. بل أنا الله المحیط بجهاتك الست. ثم قال: یا أبا حامد! ذر أساطیرك وعلیك بصحبة أقوام جعلتهم فی أرضی محلّ نظری، وهم أقوامٌ باعوا الدارین بحبی. فقلت: بعزّتك إلا أذقتنی برد حسن الظنّ بهم. فقال: قد فعلت ذلك والقاطع بینك وبینهم تشاغلك بحب الدنیا، فاخرج منها مختارا قبل أن تخرج منها صاغرا، فقد أمضیت علیك نورا من أنوار قدسی، فقم وقل. قال: فاستیقظت فرحا مسرورا وجئت إلی شیخ یوسف النساج فقصصت علیه المنام فتبسم وقال: یا أبا حامد! هذا ألواحنا فی البدایة فمحوناها، بلی إن صحبتنی سأکحل بصر بصیرتك بأثمد التأیید حتی تری العرش ومن حوله ثم لا ترضی بذلك حتی تشاهد ما لا تدرکه الابصار فتصفو من کدر طبیعتك، وترقی علی طور عقلك وتسمع الخطاب من الله تعالی ـ کما کان لموسی علیه السلام ـ «أنا الله رب العالمین».[10]

صاحب مفتاح السعاده از "ابوحامد غزالی" نقل می‌کند که در برخی از تألیفاتش گفته است: من در اوایل عمرم منکر احوال صالحین و مقامات عارفین بودم تا اینکه از خوابها بهره‌مند شدم و خدا را در خواب دیدم! خدا به من گفت:ای اباحامد. گفتم: آیا تو شیطانی که با من سخن می‌گویی؟!

گفت: نه من خدایم که از هر شش طرف تو را در بر دارم! پس گفت:ای اباحامد یاوه‌هایت را کنار بگذار و همنشین کسانی باش که آن‌ها را در زمین خود محل نظر خویش قرار داده‌ام و ایشان دنیا و آخرت را به محبّت من فروخته‌اند.

گفتم تو را به عزّتت قسم می‌دهم که شیرینی خوش‌بینی نسبت به ایشان را به من بچشانی. پس گفت: آری چنین کردم و مانع بین تو و ایشان این است که به حبّ دنیا بپردازی، پس قبل از اینکه با خواری از آن خارج شوی با اختیار از آن بیرون شو که نوری از انوار قدس خود را بر تو افشاندم اینك برو و سخن آغاز کن.

گوید: با خوشحالی و سرور از جای جستم و رفتم پیش شیخ یوسف بافنده و داستان خوابم را برایش گفتم. او تبسمی کرد و گفت: این‌ها برگه‌های اوایل کار ما بود که آن را از میان بردیم، اگر همراه من آیی چشم درونت را به میله تأیید چنان سرمه‌ای کشم که عرش و اهل عرش را ببینی، بلکه به آن هم راضی نشوی تا اینکه آن کس را که هیچ‌کس او را نمی‌بیند ببینی! پس خالص شوی و بر طور عقلت بالا روی و مانند حضرت موسی علیه السلام از خدا بشنوی که: من پروردگار عالمیانم!

و صاحب الغدیر "قدس سره" در پاسخ می‌فرماید:

مادح نفسه یقرءك السلام!! لیت شعری هل کان یضیق فم الشیطان عن أن یقول: أنا الله المحیط بجهاتك الستّ، کما لم تضق أفواه المدعین للربوبیة فی متألف الدهر؟ فمن أین عرف الغزالی بصرف الدعوی أنه هو الله؟ ولما ذا لم یحتمل بعد أنه هو الشیطان؟ وإن کان قد صدق الرؤیا وأذعن بأن الله هو الذی خاطبه فلما ذا لم یدع الاساطیر وقد خوطب ب: "ذر الاساطیر" ولم ینسج علی نول النّساج شیخه إلا التافهات؟

ولیته کان یوجد فی صیدلیة النساج کحلٌ آخر تحد بصر الغزالی وبصیرته حتی لا یبوء بإثم کبیر مما فی إحیائه من ریاضیات غیر

www.ebnearabi.com

نصوصی که در مورد لقا و رؤیت خداوند وارد شده است اختصاصی به آخرت ندارد و معنای صحیح آن هم در دنیا ممکن است و هم در آخرت، چنانکه معنای فلسفی و عرفانی باطل آن نیز نه در دنیا ممکن است و نه در آخرت. بدیهی است اگر نصّی وارد می‌شد که صریحا دلالت بر این می‌کرد که خداوند دیده می‌شود، لازم بود آن را به معنایی تأویل کنیم که مخالف با اصول قطعی عقلی و دینی نباشد؛ تا چه رسد به اینکه آیت «لن ترانی» را که صریحا به معنای دیده نشدنِ خداوند برای ابد است تخصیص زده، و آن را در مورد دیدن خداوند در دنیا بدانیم، و یا اینکه بتوانیم آن را به معنای دیگری تأویل کنیم!!

مشروعة محبذة من قبله كقصة لصّ الحمام وغيرها، وحديث منعه عن لعن يزيد اللعين فی باب آفات اللسان إلی أمثاله الكثير الباطل. وما أحد إثمد النساج الذی يترك من اكتحل به لا يرضی بعد رؤيته العرش ومن حوله، حتی يشاهد ما لا تدركه الابصار، ويسمع الخطاب ـ كما سمعه موسی عليه السلام ـ «أنا اللّه رب العالمين».

و أنا إلی الغاية لا أدری أن موسی عليه السلام المشارك له فی السماع هل شاركه فی الرؤية؟ ولعل صاحب الهذيان يجد نفسه مربية علی نبی اللّه موسی الذی هو من أولی العزم من الرسل وخوطب بقول اللّه العزيز: «لن ترانی يا موسی»! هكذا فليكن السالك المجاهد الغزال.[11]

از خود سِتا بر تو سلام باد! کاش می‌فهمید آیا در دهان شیطان نمی‌گنجد که ادعای خدایی کند و به دروغ بگوید من خدایی هستم که تو را از شش طرف در میان دارم؟! چنانکه سایر مدعیان خدایی در گذشته نیز چنین دهان گنده‌ای داشته‌اند، آیا غزّالی به مجرد ادعا از کجا فهمید که آن شخص خدا است؟ ! و دیگر احتمال نداد که باز هم شیطان باشد؟ ! و اگر واقعا خوابش را راست دانست و تصدیق کرد که خدا با او سخن گفته است پس چرا دست از یاوه‌ها و داستان سرایی‌هایش بر نداشته و همچون شیخ بافنده‌اش جز به داستانهای دروغین نپرداخت؟!

وای کاش در دکّان استاد بافنده‌اش سرمه‌ای یافت می‌شد که چشم و دل او را طوری باز می‌کرد که گناهان بزرگ نوشته‌هایش در کتاب خود "احیاء"را بر جان نخرد که آن همه ریاضت‌های غیر مشروع مانند قصّه دزد حمام و مانند آن و سخن از منع یزید ملعون در باب آفات لسان و اباطیل فراوان دیگر را در آن آورده است.

واقعا چقدر سرمه استاد بافنده تند و تیز بوده است که به هر کس اثر کند آنچنان چشمش را باز می‌کند که به دیدن عرش و اهل عرش هم اکتفا نمی‌کند تا اینکه آن کسی را ببیند که هرگز دیده نمی‌شود! و مانند حضرت موسی خطاب بشنود که من پروردگار جهانیانم!

و من تا آخر ندانستم که آیا موسی که در شنیدن خطاب با او شریك بوده است، آیا در رؤیت خدا هم با او شریك بوده است؟! و البتّه شاید صاحب این هذیانات خودش را از موسی هم بالاتر می‌داند که موسی با این که از انبیای اولوالعزم بوده است به او خطاب شده است که:ای موسی هرگز مرا نخواهی دید. پس باید هم سالك غزل‌پرداز چنین باشد.

پی نوشت‌ها:

۱ . طباطبایی، محمد حسین: تفسیر المیزان، ۲۵۰/۸ ـ ۲۵۳.
۲ . طباطبایی، محمد حسین: تفسیر المیزان، ۲۶۹/۸.
۳ . همان، ۲۷۶/۸.
۴ . نحل/۷۸ .
۵ . بحار الأنوار، ۱۴۹/۳.
۶ . بحار الأنوار، ۱۴۷/۳.
۷ . التوحید، ۱۳۳؛ بحار الأنوار، ۳۲۳/۳.
۸ . کافی، ۹۶/۱ ـ ۹۷؛ التوحید، ۱۱۰؛ بحار الانوار، ۵۶/۴.
۹ . دیوان مثنوی گلشن راز
۱۰ . مفتاح السعاده، ۲/ ۱۹۴.
۱۱ . الغدیر، ۱۱/ ۱۶۰.

مقاله
۳

فلسفه و نبوت

مهدی نصیری

عقل فلسفی، عقل مستکفی بالذات بوده و بر این‌باور است که می‌تواند مستقل از هر منبع دیگر، با اتّصال به عقل فعّال، به کمال و سعادت دنیوی و اخروی نائل شود. بدیهی است در چنین تلقی‌ای از عقل، ضرورتی برای نبوت و ارسال رسُل از جانب خداوند باقی نمی‌ماند. اما آیا همه فلاسفه به این نتیجه منطقی اعتقاد خود در باب خودکفایی و استقلال عقل تن‌می‌دهند و به نفی و انکار نبوت می‌پردازند؟ البته چنین نیست، چرا که نه محیط‌دیانت (پس از ورود فلسفه از یونان به جهان اسلام) چنین امری را بر می‌تابید و نه مسلمانانی که برای فلسفه آغوش گشودند، از چنان اعتقاد و علقه ضعیف دینی برخوردار بودند که به انکار نبوت بپردازند؛ اما با این وجود، در تبیین‌مسأله نبوت توسط فلاسفه، نظرگاه‌های غریب و شگفت‌آوری وجود دارد که‌ذیلاً به آن‌ها اشاره خواهیم نمود:

نسبت فلاسفه یونان با نبوت و دیانت

تا آنجا که از متون تاریخی بر می‌آید، هیچ سند قابل اعتنایی در باب متدین‌بودن فلاسفه متقدّم چون سقراط و ارسطو و افلاطون به یکی از ادیان و شرایع الهی وجود ندارد[1] و بلکه شواهدی برخلاف آن بعضا نقل شده است:

۱ـ ارسطو اگرچه از خدا سخن می‌گوید، اما خدای ارسطو شباهت چندانی با خدای ادیان الهی ندارد. شهید مطهری می‌گوید: «ارسطو جز به عنوان محرك اول، از خدا تصوری ندارد.»[2]

«به نظر ارسطو، تنها فعل خدا، تعقل در خود است. خدا نه تنها در جهان‌کاری نمی‌کند، بلکه حتی نسبت به جهان، علم و آگاهی نیز ندارد. در مورد واحد یا کثیر بودن خدا، تعابیر ارسطو متعارض است. به نظر می‌رسد او ابتدا موحد بوده است و پس از آن در مورد توحید و شرك دچار تردید شده و در آخرعمر، ۵۵ و حداقل ۴۷ خدا را اثبات می‌کند؛ زیرا براساس ستاره‌شناسی زمان‌ارسطو، ۵۵ یا ۴۷ نوع فلك و حرکت وجود دارد و هر نوع حرکت به یك محرك نامتحرك منتهی می‌شود.»[3]

ارسطو اگرچه از خدا سخن می‌گوید، اما خدای ارسطو شباهت چندانی‌با خدای ادیان الهی ندارد. شهید مطهری می‌گوید: «ارسطو جز به عنوان محرك اول، از خدا تصوری ندارد.»

۲ـ درباره سقراط نقل شده است که «چون به سقراط گفته شد، چرا به سوی موسی علیه السلام هجرت نمی‌کنی؟ پاسخ داد: ما خویشتن را تهذیب کرده‌ایم و دیگر به‌کسی که ما را تهذیب کند، نیاز نداریم.»[4]

۳ـ یکی از آرای منسوب به افلاطون، اشتراك جنسی است؛ بدین معنا که هر زنی ویژه یك مرد نبوده بلکه زنان مشترك بین مردان بوده و فرزندان نیزجدای از والدین نگهداری شوند و...؛[5] بدیهی است چنین رأیی نمی‌تواند از یك‌عالم الهی صادر شود.

نفی صریح نبوّت

محمد بن زکریای رازی از جمله فیلسوفانی است که لازمه منطقی دیدگاه فلسفه در باب توانایی و استقلال عقل را صریحاً پذیرفته و نبوت را انکار کرده‌است و از همین رو برخی او را جزء آزاداندیش‌ترین متفکران در تمام تاریخ‌تفکر بشری محسوب کرده‌اند که به قدرت عقل، بی‌نهایت اعتماد و اطمینان داشت و به انسانیت و پیشرفت و به خدای حکیم ایمان داشت ولی به دینی اعتقاد نداشت.[6]

عقل فلسفی، عقل مستکفی بالذات بوده و بر این‌باور است که می‌تواند مستقل از هر منبع دیگر، با اتّصال به عقل فعّال، به کمال وسعادت دنیوی و اخروی نائل شود. بدیهی است در چنین تلقی‌ای از عقل، ضرورتی برای نبوت و ارسال رسُل از جانب خداوند باقی نمی‌ماند. اما آیا همه فلاسفه به این نتیجه منطقی اعتقاد خود در باب خودکفایی و استقلال عقل تن می‌دهند و به نفی و انکار نبوت می‌پردازند؟ البته چنین نیست

عبدالرحمن بدوی از مورخان فلسفه درباره دیدگاه رازی درباره نبوت چنین می‌نویسد:

«رازی متفکری است که صرفاً به عقل استدلالی اصالت می‌دهد و به‌چیزی جز این عقل اعتقاد ندارد. فضیلتی که رازی برای عقل قایل شده است، به بهترین نحو در آغاز کتاب طب روحانی بدین شرح آمده است: «حضرت‌باری تعالی که نامش بزرگ باد، عقل را به ما عطا فرمود تا به مدد آن بتوانیم دراین سرای و سرای دیگر، غایت منافعی را که در جوهر انسانی ما به ودیعه‌گذاشته است دریابیم. عقل بزرگ‌ترین نعمتی است که خدای تعالی به ما ارزانی‌داشته است... از پرتو عقل است که می‌توانیم آنچه را که موجب بلندی مرتبه انسانی است دریابیم و به آنچه که زندگی را برای ما نیکو و گوارا می‌گرداند برسیم و به مراد خود نایل شویم... و باز از پرتو عقل است که ما می‌توانیم به امور غامض و دور از ذهن و مسائلی که از ما پوشیده و پنهان است دست یابیم...و حتی به وسیله عقل است که ما به شناخت خداوند ـ عز و جل ـ که عالی‌ترین‌درجه شناخت است نایل شویم... پس چون عقل دارای چنین درجه و پایه واهمیت و بزرگی و جلال است، بر ما واجب است که از رتبت و منزلت و درجه آن نکاهیم؛ و در حالی که او خود امیر است، اسیرش نکنیم؛ و در حالی که‌سروری از آن اوست، طوق بندگی در گردنش نیفکنیم و فرمانده را فرمانبردار نسازیم؛ بل باید در همه امور به او رجوع کنیم و ملاك و معیار ما در همه چیز اوباشد و همواره بدان تکیه کنیم.».

سرسخت‌ترین قائلان به اصالت عقل(راسیونالیسم) حتی نمی‌تواند تا این حد و با این صراحت، مقام عقل را بالا برد. رازی دیگر جایی برای وحی و الهام و علم شهودی و بی‌واسطه باقی نگذاشته‌است.

از نظر وی، تنها ملاک ما برای حصول علم و برای اعمال ما، هر آینه عقل استدلالی است و در این راه به هیچ نیروی غیرعقلی نمی‌توان توسل جست. رازی به کلی مخالف نبوت و وحی و مخالف هر نوع تفکر غیرعقلی است.»[7]

رازی کتاب‌های علمی را به همه کتاب‌های مقدس ترجیح می‌دهد؛ زیرا به نظر وی کتاب‌های علمی در زندگی مردم از همه کتاب‌های دینی مؤثرتر و مفیدتر است. از نظر او کتاب‌های طبی، هندسی، نجومی و منطقی از تورات و قرآن سودمندتراست. نویسندگان این کتاب‌ها حقایق را به وسیله عقل خود، بدون یاری‌پیامبران کشف کرده‌اند.»

بدوی می‌افزاید:

«رازی براساس دلائل ذیل، نبوت را مورد سؤال قرار می‌دهد:

۱. برای تمییز میان خیر و شر و سودمند و زیان‌آور، عقل انسان کفایت می‌کند. تنها به کمک عقل می‌توانیم خدا را بشناسیم و به بهترین طریقی زندگی‌هایمان را سامان بخشیم. پس دیگر چه احتیاجی است به وجود پیامبران؟

۲. این‌که بعضی از مردم برای هدایت همه مردم برگزیده شده باشند، قابل‌توجیه نیست، زیرا همه مردم از حیث عقل برابر متولد شده‌اند؛ اختلافی که میان‌مردم هست، ناشی از وضع طبیعی ایشان نیست، بلکه به علت پرورش و آموزش ایشان است.

۳. پیامبران یکدیگر را نقض می‌کنند. اگر همه آنان به نام یك خدا سخن‌می‌گویند، پس این تناقض گویی برای چیست؟...

وی کتاب‌های علمی را به همه کتاب‌های مقدس ترجیح می‌دهد؛ زیرا به نظر وی کتاب‌های علمی در زندگی مردم از همه کتاب‌های دینی مؤثرتر و مفیدتر است. از نظر او کتاب‌های طبی، هندسی، نجومی و منطقی از تورات و قرآن سودمندتر است. نویسندگان این کتاب‌ها حقایق را به وسیله عقل خود، بدون یاری‌پیامبران کشف کرده‌اند.»[8]

البته رازی با وجود انکار پیامبران، از سقراط به شدت تمجید کرده و او را امام و پیشوای خود بر شمرده است.[9]

اعلام استقلال عقل در وصول به سعادت و بی‌نیازی‌اش از نبوت!

عموم فلاسفه مسلمان بر این باورند که عقل در وصول به سعادت و کمالات دنیوی و اخروی مستقل بوده و نیازمند غیر نیست، اما در عین حال وحی و نبوت را به عنوان طریقی همتراز ـ و گاه پایین‌تر ـ با وحی که او نیز راه سعادت رامی‌نماید، می‌پذیرند. تقریر این فیلسوفان از موضوع، علیرغم تفاوت‌ها، جوهر واحدی دارد که در ذیل به پاره‌ای از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

از جمله فیلسوفانی که در باب استقلال و استغنای عقل از نبوت سخن گفته‌است، ابن طفیل اندلسی (م۵۸۱هـ) است. ابن طفیل طی ّنگارش داستانی باعنوان حی ّبن یقظان (زنده بیدار)، به حکایت استقلال و خودکفایی عقل انسانی پرداخته است:

«داستان حی ّبن یقظان براساس خودکفایی عقل استوار گشته و هرگونه نیازمندی انسان به غیر عقل، در آن مردود شناخته می‌شود. در این قصّه، داستان انسان فرد و تنهایی سروده می‌شود که در یك جزیره دورافتاده، بدون‌ارتباط با هرگونه فکر و فرهنگ و بدون تماس و معاشرت با جنس بشر، مراحل‌تکامل و تعالی را طی می‌کند و بر اثر روشن شدن نور عقل، به مقام مکاشفه وشهود نیز نائل می‌گردد... سخنان این فیلسوف نشان می‌دهد که او به استقلال‌عقل باور داشته و نور خرد را برای رسیدن به سر منزل حقیقت کافی می‌شمارد و در اینجاست که می‌توان گفت، آنچه فیلسوف اندلس در داستان حی بن یقظان ابراز داشته، باسخنان فیلسوف ری [محمدبن‌زکریای‌رازی] بی‌مناسبت نیست.»[10]

در هر صورت «ابن طفیل می‌خواهد رشد عقل نظری را از ادراکات حسی‌خام تا مرتبه لقاء الله در قالب داستانی، توصیف کند.»[11-12]

فیلسوف دیگر اندلسی، ابن باجّه (م۵۳۳ هـ) نیز همنظری زیادی با ابن‌طفیل درباره استقلال عقل دارد و کتاب «تدبیر المتوحّد» او هم افق با حی بن‌یقظان است. از نظر او، معرفت انسان نسبت به امور جهان و هستی، از مرحله ادراك حسّی آغاز می‌شود و از طریق عقل و خرد به یقین و اطمینان تبدیل‌می‌گردد. عقل به درك کلیات نائل می‌گردد و آنچه الهی و ربّانی است، آن را درمی‌یابد. انسان از طریق تعقل می‌تواند به نهایت سعادت نائل گردد.[13]

همترازی فلسفه و نبوت!

ابن سینا نیز راه عقل [فلسفه] را همتراز با راه انبیاء و شرع مطرح کرده و می‌گوید، مردم باید به یکی از این دو راه و قید، مقید باشند تا در نظام عالم اختلال حاصل نشود:

«ولأن ّالناس ینبغی اَن یکوُنُوا مقیدین باحد قیدین امّا بقید الشرع و امّا بقیدالعقل لیتم ّنظام العالم... و یخْتَل ُنظام العالم بسبب المنحل عن القیدین»[14]

انسان‌ها باید به یکی از دو قید شرع و یا عقل مقید باشند تا نظام اجتماعی‌تعادل یابد؛ آن‌که از هر دو قید رها باشد، موجب اختلال در نظام اجتماعی‌خواهد شد.[15]

ملاصدرا نیز در شرح اصول کافی، در ارتباط با چگونگی وصول به حقایق‌و معارف، دو راه را به موازات هم ترسیم می‌کند، یکی

www.ebnearabi.com

مشاهده عقلی که راه انبیاء است و دیگر تعقّل فلسفی:

«العلـم عبارَة عـن مَعرِفَة الحقایق الکلیة امّا بطریق المشـاهدة العقلیـه کماهُومسـلك الانبیاء وَ الاولیاء ـ صلـوات الله علیهم ـ اَو بطریق الحدود و البراهین کماهُو منهج الحکماء و النُّظّار»[۱۶]

دانش عبارت است از شـناخت حقایق کلی یا از طریق مشاهده عقلی کهشـیوه انبیاء و اولیاء اسـت و یا از طریـق حدود و براهین [قیاسات عقلی] که شیوه فیلسوفان و صاحب‌نظران است.

و نیز:

«بارها گفته‌ایم، فلسـفه مخالف شرایع الهی نیست بلکه مقصود از فلسـفه و شرایع یك چیز اسـت و آن شناخت خداوند و صفات و افعال اوست و این‌شناخت یا از راه وحی و رسالت حاصل می‌شود که بدان نبوّت می‌گویند و یا ازطریق سلوك و تفکّر حاصل می‌شود که بدان فلسـفه و ولایت می‌گویند. حال‌آن کس که سخن از مخالفت این دو با هم می‌گوید، از این رو است که نمی‌تواند خطابات شرعی را با براهین فلسفی منطبق نماید.»[۱۷]

علامه طباطبایی نیز می‌گوید:

«اصولاً بین روش انبیاء در دعوت مردم به حق و حقیقت و بین آنچه کهانسـان از طریق استدلال درست و منطقی به آن می‌رسد، فـرق وجـود ندارد. تنها فرقی که هسـت، عبارت از این اسـت که پیغمبران از مبدأ غیبی اسـتمداد می‌جستند و از پسـتان وحی شـیر می‌نوشیدند.»[۱۸]

همچنین:

«اگـر بگوییم هیچ فرقـی میان فلسـفه و آیات و روایات نیسـت جـز اختـلاف تعبیـر، منظـور این اسـت که معارف حقیقه که کتاب و سنت مشتمل بر آن‌ها اسـت و با زبان سـاده و عمومـی بیان شـده، همان معارف حقیقیه است که از راه بحث‌های عقلی به دست می‌آید و با زبان فنی و اصطلاحات علمی بیان شده و فرق این دومرحله، همان فرق زبان عمومی سـاده و زبان خصوصی فنی است؛ نه این‌که بیانات دینی فصیح‌تر و بلیغ‌تر است.»[۱۹]

عمـوم فلاسـفه مسـلمان بـر ایـن باورنـد که عقـل در وصول بـه سـعادت و کمالات‌دنیـوی و اخروی مسـتقل بـوده و نیازمند غیـر نیسـت، اما در عیـن حال وحی ونبوت را به عنوان طریقی همتراز ـ و گاه پایین‌تر ـ با وحی که او نیز راه سعادت رامی‌نماید، می‌پذیرند.

نویسندگان کتاب «تاریخ فلسفه در جهان اسلام» نیز در مقدمه اثر خود چنین اظهار عقیده می‌کنند:

«اکنون روشـن می‌شود که فلسـفه را دو هدف اساسی است... یکی هدف نظری که عبارت اسـت از معرفت عالم وجود و تفسـیر آن؛ دیگر هدف عملی که‌عبارت است از معرفت خیر و تعیین روش آدمـی بر وفق مقتضای آن. چون‌فلسـفه را از این ناحیه مورد توجه قـرار دهیـم، ملاحظه خواهیم کـرد که هـدف آن را با هدف دین اختلافی چندان نیسـت، جـز این‌که دین بر مبنـای وحی و ایمان به‌آن اسـت و فلسفه برای وصول به غایت و هدف خویش جز عقل راهنمایی‌نمی‌شناسد. طریق فلسفه، طریق عقلی صرف است و هیچ حقیقتی را جز آن‌که به محک عقل سـنجیده شود و مورد قبول آن افتد، نمی‌پذیرد.»[۲۰]

همتراز دانستن فلسفه با شریعت و دین، اختصاص به فیلسوفان مسـلمان‌ندارد بلکه در بین فیلسـوفان یهودی و مسیحی نیز سابقه دارد. کلمنت‌اسـکندرانی، فیلسوف مشهور مسیحی، در کتابی که به منظور اثبات شـر نبودن‌فلسفه نگاشـته است، معرفت را بر دو گونه می‌دانـد: یکـی معرفتی که از طریق وحی حاصل می‌شـود و دیگر معرفتی کـه از طریق عقل طبیعـی حاصل می‌شـود. او موسـی علیه السـلام و عیسی علیه السـلام را حامل معرفت وحیانی می‌داند کـه در عهـد قدیم و جدید منعکس است و فلسفه یونان را حامل معرفت عقلی می‌داند و می‌گوید:تاریخ معرفت انسانی به مثابه دو نهر عظیم اسـت: شریعت یهـودی و فلسـفه یونانی و مسـیحیت از برخـورد ایـن دو نهر بـه وجـود آمـد. پس شـریعت از آن یهود و فلسـفه از آن یونان، و شریعت و فلسفه و ایمان از آن نصرانیت است.[۲۱]

فیلسوف دیگر اندلسی، ابن باجّه (م۵۳۳ هـ) نیز همنظری زیادی با ابن‌طفیل درباره استقلال عقل دارد و کتاب «تدبیر المتوحّد» او هم افق با حی بن‌یقظان اسـت. از نظر او، معرفت انسان نسبت به امور جهان و هستی، از مرحله ادراک حسّـی آغاز می‌شـود و از طریـق عقـل و خرد بـه یقین و اطمینـان تبدیل‌می‌گـردد. عقل بـه درک کلیات نائـل می‌گردد و آنچه الهی و ربّانی اسـت، آن را درمی‌یابد. انسان از طریق تعقل می‌تواند به نهایت سعادت نائل گردد.

تقسیم‌بندی فلسفی عوام و خواص

علاوه بر مطالب فوق، فلاسـفه مسـلمان به نوعی دیگر نیز در باب نسبت‌فلسـفه و نبوّت سخن گفته‌اند و آن این‌که انسان‌ها را به دو دسته عوام و دارای‌ضعف در تفکر و عقلانیت و خواص برخوردار از تعقل و اندیشه تقسیم کرده وآن‌گاه به تشریح ضرورت نبوّت برای عوام و بی‌نیازی خواص از آن،پرداخته‌اند:

«ابن سینا معتقد است، آنچه پیغمبران به عنوان توحید پروردگار مطرح‌کرده‌انـد و مردم را به قبول آن دعـوت می‌نمایند، چیزی جز این نیسـت که خداونـد ـ تبارك و تعالی ـ واحد اسـت و از هرگونه نقص و عیب منزه و مبرّاست و به‌جمیع صفات کمال و اسماء جمال و جلال نیز موصوف و موسـوم اسـت؛ امّا مسائلی از قبیل آنچه در

کتب حکمای الهی آمده و خداوند را از هرگونه کم و کیف وجنس و جهـت و مکان و حیز، مجرد و معرّا معرفی می کند، برای فهم عامه مناسـب نیست و نمی‌توان آن‌ها را برای عموم مردم مطرح ساخت. کسی که به عوام مردم می گوید، خداوند نه در داخل عالَم است ونه در خارج آن، جز این‌که ذهـن آنان‌را پریشـان کند، کار دیگری انجام نمی‌دهد. اگر پیغمبران در کار دعوت به توحید بـا این‌گونه مسـائل با مردم سخن می گفتند، هرگز موفق نمی‌شدند، زیـرا فهم این‌مسـائل بـرای مردم سـنگین اسـت و ذهـن آنـان را خسـته و پریشـان می‌سـازد. به‌همیـن جهـت اسـت کـه پیغمبـران برای دعوت مـردم بـه توحیـد، به سـخن کوتاه واجمالی خـود بسـنده کردند و شـرح و تفصیـل این مسائل را به عقول و خرد اهل‌ذکاوت واگذاشتند.»[۲۲-۲۳]

علامه طباطبایی: بارها گفته‌ایم، فلسفه مخالف شـرایع الهـی نیسـت بلکـه مقصود از فلسـفه وشـرایع یـک چیز اسـت و آن شـناخت خداونـد و صفـات و افعال اوسـت و این‌شـناخت یا از راه وحـی و رسـالت حاصـل می‌شود که بدان نبوّت می‌گویند و یـا ازطریـق سـلوک و تفکـر حاصل می‌شـود که بدان فلسفه و ولایت می‌گویند. حال‌آن کس که سـخن از مخالفت این دو با هم می‌گوید، از این رو است که نمی‌تواندخطابـات شـرعی را با براهین فلسفی منطبق نماید. (!)

از مطلـب فوق چنین بر می‌آید کـه انبیاء، مأمور هدایت عوام با مطالبی سـاده ومجمل هسـتند، اما خواص و اهـل ذکاوت، در امر هدایت به خرد و عقول‌خودشان احاله شده‌اند.

از دیدگاه علامه‌طباطبایی (ره) نیز چنین برمی‌آید که معارف قرآن و عترت با زبان ساده و عمومی برای مردم عوام بیان‌شده است، و همین معارف برای خواص و فیلسوفان از راه بحث‌های عقلی به‌دست می‌آید و با زبان فنی و اصطلاحات علمی بیان می‌شود.

در رسـائل اخوان الصفاء ـ که شدیداً متأثر از فلسفه بودند ـ نیز به نوعی‌دیگر مطلب فوق مطرح شده است:

«الشـریعة طب‌ّالمرضی و الفلسفة طب‌ّالاصحاء؛ شریعت، طب بیماران ولی‌فلسفه طب مردم سالم و تندرست است.»[۲۴]

ملاصدرا و اعلام بی‌نیازی اهل بصیرت از حجت بیرونی!

ملاصـدرا نیز در توضیح حدیث «حجةالله علی العباد النبی صلی الله علیـه و آلـه و الحُجّة فیمابین العباد و بیـن الله العقل» (حجت خـدا بر بندگان، پیغمبر صلی الله علیه و آله ولی حجت میان‌بندگان و خداوند عقل اسـت)، مردم را به دو دسـته تقسیم می کند که یك دسـته‌اهل بصیرت‌اند و دسـته دیگر اهل حجاب به شمار می‌آیند؛ آن‌گاه می‌گوید،کسانی که اهل بصیرت نیستند، حجت آن‌ها حجت خارجی (پیغمبر) است،زیرا شخص نابینا برای پیمودن راه همواره به یك راهنمای بیرونی نیازمند است ولی کسانی که از بصیرت باطنی برخوردارند، به راهنمای بیرون از خود نیازمندنیستند.[۲۵]

واقف و سائر

ملاصدرا در شـرح حدیثی دیگر از اصـول کافی، اهل دیانت و مذهب را به دو دسته واقف و سائر تقسیم کرده و سپس می‌گوید:

«واقف کسـی است که در آسـتانه صورت متوقف مانده و باب عالم معنی و ملکوت به روی او گشـوده نشـده اسـت. کسـی که در ایـن مرحله مانده اسـت، ناچار اهل تقلید خواهـد بود. در مقابل واقف، سـائر به کسـی اطلاق می‌شـود که از عالم‌صورت به عالم معنی مسـافرت کرده و از تنگنای جهان محسوسات به عالم وسیع و گسترده معقولات راه یافته است. او سپس سائر را نیز به دو قسم متمایز«سـیار» و «طیار» تقسـیم نموده و معتقد است، سیار کسی است که با دو پای شرع و عقل در طریق عالم آخرت گام بر می‌دارد ولی طیار به کسـی اطلاق می‌شود که با دو بال عرفان و عشق در فضـای حقیقت به پرواز در آمده و به عالم بی‌پایان ربوبیت و معدن الوهیت راه می‌سپارد.»[۲۶]

ملاصدرا و کفایت عقل پس از ختم نبوت!

امـا ملاصدرا عجیب‌ترین حرف خود را در این زمینه، در شـرح حدیث‌بیسـت و یکم ابراز داشـته اسـت. او در اینجا از کفایت عقل پـس از ختم نبوت وعدم نیاز مردم در آخرالزمـان به معلم بیرونی، سخن گفته است:

«همـان گونه که ذکر شـد، صدرالمتألهین با اسـتناد به روایات صادره از ائمه معصومین علیهم السـلام به این نتیجه رسـیده است که عقل حجت باطنی خداوند است و پیغمبران حجت‌های ظاهری حق‌انـد کـه اطاعت آن‌ها بـرای مردم لازم و ضروری اسـت. این فیلسوف از سوی دیگر به روشنی می‌داند که رشته نبوت و پیغمبری پس از وفات حضرت محمد صلی الله علیه و آله برای همیشه قطع شـده و دیگر هرگز پیغمبری مبعوث نخواهد شـد. به این ترتیب با رحلت پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله حجت ظاهری دیگر وجود نخواهد داشت و مردم نیز نیازمند به حجت ظاهر نخواهند بود. آنچه برای خلق همیشـه باقی است و راه سـعادت را به آنان می‌نمایاند، حجت‌ّباطن است. به نظر صدرالمتألهین، در آخرالزمان مردم به معلم و راهنمای بیرونی‌نیازمند نیسـتند بلکه به جای معلم بیرونی از معلم درونی و راهنمای باطنی‌اسـتفاده کـرده و در پرتو هدایت او حرکت خود را به سوی مقصد ادامه می‌دهند.»[۲۷]

آقای دکتر دینانـی در ادامه نقل نظر ملاصدرا در باب بی‌نیازی انسان‌ها ازحجت ظاهری در آخرالزمان، می‌افزاید:

«آنچه صدرالمتألهین در باب اهمیت و کفایت عقل پس از ختم نبوت و پیغمبری ابراز داشته، به نوعی در سخنان اندیشمند معروف، اقبال لاهوری‌انعکاس یافته اسـت. به نظر می‌رسـد، این اندیشمند

پاکستانی با کتاب شرح‌اصول کافی صدرالمتألهین تا حدودی آشنایی داشته است. صدرالمتألهین در پایان‌شرح حدیث بیست و یکم به نکته‌ای اشاره کرده که نشان می‌دهد، منظور او ازآنچه در باب عقل ابراز داشته است، عقل مربوط به صنعت و تکنیک نیست. اومی‌گوید، در دوره آخرالزمان، نفوس مردم به مرحله‌ای از تعالی و تکامل‌می‌رسد که به معلم بیرون از خود نیازمند نبوده و با الهام عینی و راهنمای داخلی‌به مقصود دست می‌یابند. از این سخن می‌توان دریافت که این فیلسوف متألّه به‌رشد و تکامل معنوی انسان سخت معتقد بوده و چنین می‌اندیشد که انسان درآخرالزمان به اوج معنوی خود نائل می‌گردد.»[۲۸] جالب است بدانیم که سخن‌اقبال لاهوری در باب بی‌نیازی انسان‌ها در آخرالزمان از نبوت، سخت مورد انتقاد شهید مطهری قرار گرفته است.[۲۹]

تبیین فلاسفه از ماهیت وحی و نبوت

نکته دیگری که باید در موضوع نسبت فلسفه با نبوت مورد توجه قرارگیرد، کیفیت تبیین فلاسفه از مسأله وحی و نبوّت است. از آنجا که فلسفه در پی‌فهم و تحلیل همه امور و حقایق عالم با ظرف محدود عقل و ذهن انسانی است، لذا در تبیین بسیاری از امور غیبی و ملکوتی گریزی از آن ندارد که این امور را تا سطح این ظرف تنزل دهد و آن‌ها را از محتوای حقیقی و متعالی خود تهی نماید:

«فارابی ضمن این‌که هماهنگی حکمت و شریعت را انکار نمی‌کند، معارف شرعی را تأویل عقلی کرده و معتقد است، نبوّت یك خصیصه خارق‌العاده است که شخص پیغمبر از طریق قوه متخیله با عقل فعال اتصال پیدا می‌کند و در این اتصال، معارف الهی به‌طور مباشرت برای وی منکشف می‌گردد. ابن‌سینا نیز نبوّت را یك خصیصه فوق‌العاده می‌داند که پیغمبر به عقل فعّال اتصال‌پیدا می‌کند، ولی او از قوه متخیله سخن به میان نمی‌آورد. ابن‌سینا استعداد اتصال به عقل فعال را در شخص پیغمبر، نوعی «حدس» نامیده که به‌واسطه قدرت و توانایی، نیازمند واسطه و تعلیم نیست. عین عبارت ابن‌سینا در این‌باب چنین است: «و هذا الاستعداد قد یشتدّ فی بعض الناس حتی لایحتاج فی أن‌یتصل بالعقل الفعّال ألی کبیر شیء و ألی تخریج و تعلیم»[۳۰] همانسان که در این عبارت مشاهده می‌شود، ابن سینا این استعداد را در برخی مردم نیرومند دانسته که در اتصال به عقل فعال نیازمند واسطه و تعلیم نمی‌باشد. او این اتصال‌را نوعی حدس نامیده که با عقل قدسی به ظهور می‌رسد.»[۳۱-۳۲]

ملاصدرا در تبیین امکان عقلانی نبوّت و اعجاز، چنین شأن رفیع نبوت را تنزل می‌دهد و می‌نویسد:

«فرد بیمار اگر سلامتی را به خود تلقین نماید، چه بسا بهبود یابد و شخص سالم اگر بیماری را به خود تلقین نماید، ممکن است بیمار شود. چشم زخم بدون ابزاری‌جسمانی تأثیر خود را بر جای می‌گذارد. طبیبان حاذق گاه با امور روانی و ذهنی بیماران خود را مداوا می‌کنند و... حال وقتی این امور بر تو ثابت شد، دیگر برایت سهل است که نبوّت‌ها را تصدیق نمایی، چرا که بعید نیست نفس انسانی‌به مرتبه‌ای از شرافت و قدرت برسد که بیماران را شفا دهد؛ بدکاران را ناخوش‌کند و جسمی را به جسم دیگری تبدیل نماید؛ تا آنجا که غیر آتش را به آتش‌تبدیل نماید؛ با دعایش باران ببارد و محلّی را سرسبز نماید و یا آن‌که ایجاد زلزله و فرورفتگی نماید و...»[۳۳]

علامه حلّی (م۷۲۶هـ) در کتاب«الاسرار الخفیة فی العلوم العقلیة» درمبحث نبوت می‌نویسد:

«مبحث نبوّت بنابر قواعد اسلامی این‌گونه تقریر می‌شود که خداوند متعال‌قادر بر هر مقدوری و عالم بر هر معلومی است و شکافتن افلاک نیز [برای نزول‌فرشته وحی بر پیامبر و یا معراج رفتن پیامبر، برخلاف رأی فلاسفه] جایز بوده و از محالات نیست و خداوند متعال در نهایت حکمت عمل می‌کند و بی‌نیازمطلق است... اما نبوّت بنابر رأی فلاسفه چنین است که تصورات نفسانی، گاهی‌منشأ بروز حوادثی عینی و بدنی می‌شوند؛ مثل آن‌که تصور جبروت خداوند موجب لرزش بدن می‌شود و یا آن‌که اگر کسی صورتی نیکو را در ذهن خود تصور نماید، موجب برانگیختن شوق و انفعال بعضی از اعضای او می‌شود، حال‌وقتی چنین امری جایز و ممکن باشد، پس ممکن است که نفسی قوی [نبی] یافت شود که تصوراتش بدون سببی مادی و جسمانی منشأ بروز حوادثی [دریافت‌وحی و انجام معجزه] در این عالم مادی شود.»۴۳

ملاصدرا در توضیح حدیث «حجةالله علی العباد النبی صلی الله علیه و آله و الحُجّة فیمابین العباد و بین الله العقل» (حجت خدا بر بندگان پیغمبر صلی الله علیه و آله ولی حجت میان‌بندگان و خداوند عقل است)، مردم را به دو دسته تقسیم می‌کند که یک دسته‌اهل بصیرت‌اند و دسته دیگر اهل حجاب به شمار می‌آیند؛ آن‌گاه می‌گوید،کسانی که اهل بصیرت نیستند، حجت آن‌ها حجت خارجی (پیغمبر) است، زیرا شخص نابینا برای پیمودن راه همواره به یک راهنمای بیرونی نیازمند است ولی کسانی که از بصیرت باطنی برخوردارند، به راهنمای بیرون از خود نیازمند نیستند.

روشن است که تنزّل مسأله نبوّت در حدّ ارتباط قوّه خیال با عقل فعال،چقدر با معارف قرآنی در زمینه ماهیت نبوّت و امامت بیگانه است؛ ضمن آن‌کهاز نظر فلاسفه، اتصال با عقل فعال، منحصر به افرادی خاص نبوده و افرادی‌غیر از انبیا نیز می‌توانند به این اتصال نائل شوند:

«فارابی... به تبیین نبوت بر پایه مبانی عقلی و شـرح و تفسـیر علمی آن‌پرداخت... فارابی به این قائل می‌گردد که شـخص به مدد خیال قادر اسـت باعقل فعال متحد شـود؛ لکن چنین قدرتی، تنها در دسترس افراد ممتاز و برگزیده‌اسـت. بـه عقیـده او، عقل فعال سرچشـمه نوامیـس الهـی و الهامـات و همان‌گونه که‌در مبانی اسـلامی آمده اسـت، تقریباً شبیه به فرشته حامـل وحی (جبرئیل) اسـت.خلاصه در حد پیغمبـر یـا فیلسـوف است که با عقل فعال متصـل شـود. ایـن اتصـال‌در مورد پیغمبر به مدد تخیل و در مورد فیلسوف از راه تفکر و تعمق صورت‌می‌پذیرد و می‌تـوان دریافـت کـه هـر دو متفقـاً از یك سرچشمه سیراب می‌شـوند و دانـش خـود را از عالـم بالا کسـب می‌کننـد. در واقـع، حقیقت دینی و حقیقت‌فلسـفی هر دو پرتـوی از انـوار الهی اسـت که از راه تخیل یـا مشـاهده و تعمق حاصل می‌شود. نظریه نبوت فارابـی، علاوه بر شـرق و غـرب، در تاریخ قرون وسـطی وجدیـد نیـز تأثیـری مسلّم داشت. ابن سینا بـا ایمان تمـام به آن گروید و تتبعات وی‌در این زمینه کاملاً شبیه به کار فارابی است.»[35]

فارابـی در نظریه مدینه فاضله خود، دربـاره ویژگی‌های رئیس مدینه معتقداست:

«رئیس باید قوی و مصمم و هوشیار و شیفته دانش و حامی عدل باشد وخود را به مرتبه عقل فعال که به مدد آن به وحی و الهام دست خواهد یافت،ترقی دهـد... اتحاد و اتصال با عقل فعال از دو راه یعنی نظاره (مشـاهده) و الهام‌میسر اسـت. وقتی نفس به دریافت نور الهی نائل شود، از راه تتبع و تجسس به‌مرتبه عقل مستفاد تعالی می‌یابد و تنها ارواح مقدسـه حکما و فلاسفه یعنی‌کسانی که قادرند از راه غیب به «عالم نور» پیوسـته، به مشـاهده آن بپردازند، بـه این مرتبه نائل می‌شوند... بدین ترتیب، حکیم به مدد مطالعات نظری مستمر باعقل فعال متحد می‌شـود. این اتحاد و اتصال از راه خیال نیز میسـر است چنان‌کـه در مورد پیغمبران اتفاق می‌افتـد؛ زیرا وحی و الهامی که به پیغمبران می‌رسد، معلول تخیل است.»[36]

و البتـه برخی فلاسـفه از جمله فارابی، ابن رشـد و ابن طفیل تصریح کرده‌اند که معارف عقلی و حقایق برهانی، بر آنچه از طریق وحی می‌رسد ترجیح داشته و مقام فیلسوف برتر از مقام نبی است.[37]

ماهیت وحی از دیدگاه ابن عربی

در ادامه این بحث مناسـب اسـت اشـاره‌ای نیز به دیدگاه ابن عربی ـ که مورد تکریم بسیاری از فلاسفه به‌ویژه ملاصدرا و دیگر فیلسوفان صدرایی است ـ درمورد حقیقت وحی داشته باشیم.

به نوشته کتاب تاریخ فلسفه در اسلام ابن عربی در بحث از مسأله کشف و وحی، مؤکداً همه عوامل فوق طبیعی خارجی را انکار می‌کند و به نظر وی، وحی و کشـف، امری منبعث از ذات انسان است. عین عبارت ابن عربی چنین‌است: «اگر صاحب کشفی صورتی را مشاهده کند که معارفی را که نزد وی نبوده است به وی القاء نماید و چیزی را که پیش از آن در دست نداشته است به وی‌عطا کند، آن صورت عین اوسـت و غیر او نیسـت. پس میوه حقایق و علوم را ازدرخت استعداد خود چیده اسـت، چنان که صورتی که از وی در مقابل جسمی‌شفاف و صیقـل یافته ظاهر می‌شـود، غیر او نتواند بود». بنابراین کشـف و وحی‌حاصل فعالیت نفس انسان است، هنگامی که همه قوای روحانی آن فراهم آید و به سـوی ایجاد مطلوب متوجه شـود. وحی و کشف منبعث از یك فاعل خارجی یا حاصل فعالیت ذهن انسـان، چنان که نزد ما متعارف است، نیست. بنابراین چیزی که به نظر می‌رسد، چون یك «متعلق بیرونی» معرفت را به ارباب کشـف وعیان القاء می‌کند، در حقیقت امر، چیزی جز نوعی القای ذات خود صاحب‌کشـف نیست. هنگامی که ابن عربی منشـأ خارجی وحی و کشـف را انکارمی‌کند، اصلاً دچار تعارض و تناقض نمی‌شـود، زیرا به نظر وی، انسـان مثل هرچیز دیگر، به یك اعتبار موجود الهی است. پس فرض اثنینیت فاعل الهی‌وحی و قابل انسانی معرفت، هیچ ضرورتی ندارد.»[38]

وحی و برهان

از دیگر نکات قابل تأمّل در منطق ارسطویی و به تبع آن فلسفه این اسـت که مضامیـن و منقولات وحیانی، در زمـره، مقبولات[39] قرار داشـته و از دایره برهانیات (یعنی اموری که قبول آن‌ها از نظر

آقای دکتر دینانـی در ادامه نقل نظـر ملاصدرا در بـاب بی‌نیازی انسـان‌ها ازحجـت ظاهـری در آخرالزمان، می‌افزاید: «آنچـه صدرالمتألهیـن در باب اهمیت و کفایت عقل پس از ختم نبوت وپیغمبری ابراز داشته، به نوعـی در سـخنان اندیشـمند معروف، اقبـال لاهوری‌انعکاس یافته است. به نظر می‌رسد، این اندیشـمند پاکسـتانی بـا کتاب شرح‌اصول کافی صدرالمتألهین تا حدودی آشنایی داشته است. صدرالمتألهیـن در پایان‌شـرح حدیث بیسـت و یکم به نکته‌ای اشـاره کرده که نشـان می‌دهد، منظـور او ازآنچـه در بـاب عقل ابراز داشته اسـت، عقل مربوط بـه صنعـت و تکنیـک نیسـت. اومی‌گویـد، در دوره آخرالزمان، نفـوس مـردم بـه مرحلـه‌ای از تعالـی و تکامل‌می‌رسـد کـه به معلـم بیـرون از خـود نیازمنـد نبوده و با الهام عینی و راهنمای داخلی‌به مقصود دست می‌یابند. از این سـخن می‌تـوان دریافت که این فیلسـوف متألّه به‌رشـد و تکامل معنوی انسـان سـخت معتقد بوده و چنین می‌اندیشـد که انسـان درآخرالزمان به اوج معنـوی خـود نائـل می‌گـردد.» جالـب اسـت بدانیـم کـه سـخن‌اقبال لاهـوری در بـاب بی‌نیازی انسان‌ها در آخرالزمان از نبـوت، سـخت موردانتقـاد شهید مطهری قرار گرفته است.

عقل واجب است) خارج‌اند. ازاین منظر، مبادی برهان عبارت‌اند از: اوّلیات، محسوسات، مجرّبات، حدسیات،متواترات و فطریات.[۴۰]

جایگاه نبوّت از منظر قرآن و عترت

دقّت در نگاه فلسفه و فیلسوفان به مسأله وحی و نبوّت، شاید بیش از هرموضوع دیگر، عمق تعارض فلسفه را با دیانت واضح نماید، چرا که اساساًدیانت چیزی جز نبوّت نیست و بالطبع هرگونه نقض، نفی و یا تضعیف و به حاشیه راندن نبوّت، بالمآل به دیانت مربوط می‌شود و از همین رو باید تلاش برای جمع بین دیانت و فلسفه را از بی‌معناترین کارها دانست.

اکنون باید به سراغ تبیین جایگاه و اهمیت مسأله «نبوّت» و به تبع آن«ولایت» از منظر قرآن و عترت رفته، تا عمق فاصله فلسفه با اسلام آشکارتر شود:

۱. سخن فلاسفه در باب همترازی عقل با وحی و نبوّت و فیلسوف با نبی وطرح این مسأله که فلسفه و نبوّت دو طریقی هستند که به نتایج واحد منتهی‌می‌شوند و آنچه انبیاء با وحی در می‌یابند، فلاسفه با عقل بدان می‌رسند، درتعارض صریح با صدها آیه و روایتی است که دلیل بعثت انبیاء و ارسال رُسل را تعلیم، تزکیه، تبشیر، انذار، هدایت، رفع اختلاف و اقامه قسط می‌دانند؛ چرا که‌در صورت همترازی فیلسوف با نبی، نیازی به بعثت انبیاء و ارسال رسل وجود نداشت و فلاسفه قادر بودند، همان اهداف مورد نظر خداوند را تأمین و محققنمایند.[۴۱-۴۲]

شیخ طوسی در تفسیر فراز «و یعَلّمکُم مالَم تَکوُنوا تَعْلَمُونَ» از آیه «کماارسلنا فیکم رسُولاً منکم یتْلُوا علیکم آیاتنا و یزکیکم و یعَلّمکُم الکتاب والحکمة و یعَلّمُکم ما لَمْ تَکوُنُوا تعلمون»،[۴۳] می‌نویسد: «یعنی آنچه را که راهی‌برای شناخت آن جز از راه وحی نداشتید، می‌آموزد.»[۴۴]

فیض کاشانی نیز در تفسیر آیه فوق می‌گوید: «یعنی می‌آموزد به شما آنچه راکه نمی‌توانستید با تفکر و اندیشه‌ورزی بدان دست یابید؛ چرا که راهی برای‌شناخت آن‌ها جز وحی وجود ندارد.»[۴۵]

۲. اگر حجت باطنی (عقل)، برای هدایت انسان کافی بود، نباید خداوندعذاب کفّار و اتمام حجّت با آن‌ها را موقوف به بعثت انبیاء و رسولان نماید، درحالی که چنین نیست و تنها با بعثت انبیاء و رسولان است که حجت، کامل و تمام‌می‌شود:

۱. و ماکنّا مُعَذّبین حتّی نَبْعَثَ رسُولاً[۴۶]

ـ ما مردمی را عذاب نمی‌کنیم مگر آن‌که رسولی را برای هدایت و اتمام‌حجت با آن‌ها بفرستیم.

۲. ولو انا اَهلکناهُم بعذاب من قَبْله لَقالُوا رَبّنا لولا اَرسَلْتَ الینا رسولاًفَنَتبعَ آیاتك منْ قَبلَ اَنْ نَذلّ و نخزی[۴۷]

ـ اگر ما آن‌ها را پیش از آن [آیات بیّنات] با عذابی نابود می‌کردیم، بی‌شک‌می‌گفتند، خدایا چرا برای ما رسولی نفرستادی تا قبل از آن‌که خوار و هلاک شویم، از آیات تو پیروی نماییم.

۳. رسُلاً مبشرین و منذرین لئلا یکوُنَ للنّاس عَلَی الله حجّة بعد الرّسُل[۴۸]

ـ رسولانی بشارت‌آور و بیم‌دهنده فرستادیم تا مردم را پس از آن‌ها حجتی‌بر مژده‌آور خداوند نباشد.

۴. رسول الله صلی الله علیه و آله: بَعَثَ الیهم الرُّسل لِتَکوُنَ لَهُ الحُجّةُ البالغة علی خَلْقه‌ویکون رَسُلُه الیهم شُهُداء علیهم و ابْتَعَث فیهم النبیین مبشرین و منذرین لیهْلك مَنْ هَلَك عن بَینه و یحْیی مَن حَیّ عن بَیّنَة[۴۹]

ـ رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله: خداوند رسولان را فرستاد تا حجتی روشن وگویا بر مردم داشته باشد و رسولان نیز گواه بر آن‌ها باشند و پیامبرانی‌بشارت‌آور و برحذر دارنده در میان مردم برانگیخت تا آن‌که هلاک می‌شود وآن‌که نجات می‌یابد، براساس دلیل [اتمام حجت] باشد.

۵. الامام صادق علیه السلام: انّه سَأَلَهُ رَجُلٌ فقال: لأَیّ شَیء بَعَثَ اللهُ الانبیاء والرُسل الی الناس؟ فقال: لئَلّا یکُونَ للنّاس علی الله حُجّةٌ من بَعْد الرُّسُل‌ولئَلایقولوُا: ما جاءَ نا منْ بشیر وَ لانذیر و لِتَکونَ حُجّةُ الله علیهم الا تَسْمَعُ اللهُ عَزَوَجَلَ ـ یقول حکایةً عن خَزَنة جَهَنّمَ و احتجاجُهم علی اهل النّار بالانبیاءوَ الرُّسُل: اَلَمْ یأتکُم نذیر[۵۰]

ـ مردی از امام صادق علیه السلام پرسید، دلیل بعثت انبیا و رسولان برای مردم‌چیست؟ امام علیه السلام فرمود: بدان خاطر که بعد از انبیا و رسولان دلیلی برای مردم‌جهت عذر آوردن در برابر خداوند نماند و نگویند که چرا بشارت‌آور و بیم دهنده‌ای سراغ ما نیامد و خداوند نیز بر آن‌ها حجت را تمام کرده باشد. آیا این آیت قرآن را نشنیده‌ای که از زبان نگهبانان جهنم خطاب به دوزخیان گفته‌می‌شود، مگر برای شما پیامبر و بیم‌دهنده‌ای نیامد که شما جهنمی شدید؟

برخی فلاسفه از جمله فارابی، ابن رشد و ابن طفیل تصریح کرده‌اند که‌معارف عقلی و حقایق برهانی، بر آنچه از طریق وحی می‌رسد ترجیح داشته ومقام فیلسوف برتر از مقام نبی است.

۳ـ مروری بر احادیث و روایاتی که در باب لزوم و ضرورت وجود حجّت،اعم از نبی و امام علیه السلام در میان مردم، بیان شده است، بیش از هر چیز دیگر بیانگر بیگانگی عمیق تفکر فلسفی با آموزه‌های دینی در مسأله نبوت وامامت است. از منظر این روایات، نه تنها وجود حجّت و راهبر معصوم (نبی یاامام) برای هدایت دینی و دنیایی انسان‌ها ضروری است، بلکه اساساً قوام عالمو زمین در گرو وجود حجت خدا است و عالم لحظه‌ای از حجّت خالی نخواهد بود و مردم چه عوام و چه خواص، هیچ‌گاه به حال خودشان رها نخواهند شد. به‌احادیث زیر بنگرید:

۱. جمعــی از یــاران امام صــادق و از جمله هشــام بن حکم در محضر امام‌صادق علیه السـلام بودند. امام علیه السـلام از هشـام پرسـید، ماجرای گفت‌وگویی که با عمرو بن‌عبید داشـتی، چه بود؟ هشـام عرض کرد:ای فرزند رسول خدا صلی الله علیــه و آلــه زبانم قاصــر از ایــن اســت که در برابرتان ســخن بگویــم، شــرم و حیاء مانعــم می‌شــود؛ امام علیــه الســلام فرمود: هرگاه به شــما فرمانی دادیــم، اجابــت کنید؛ هشــام گفت: مــن از موقعیــت و مجلــس درســی که عمر و بن عبید در مســجد بصره به هــم زده بود، مطلع شدم و این بر من گران آمد، لــذا روز جمعه در جلسه عمروبن عبید در حالی که حلقه بزرگی‌از شــاگردان گرد او جمع شــده بودند و او جامه پشــمین ســیاهی به کمــر و ردایی بردوش داشــت، حاضر شــدم و در صف آخر دو زانو نشستم و سپس خطاب به‌عمرو گفتم: من غریبم و سؤالی از شما دارم، اجازه هست!

به نوشــته کتــاب تاریخ فلســفه در اســلام ابن عربــی در بحث از مســأله کشف و وحی، مؤکداً همه عوامــل فــوق طبیعــی خارجی را انکار می‌کنــد و به نظر وی، وحی و کشــف، امــری منبعــث از ذات انســان اســت. عین عبارت ابن عربی چنین‌اســت: «اگر صاحب کشفی صورتی را مشاهده کند که معارفی را که نزد وی نبوده‌است به وی القاء نمایــد و چیزی را که پیــش از آن در دســت نداشــته اســت به وی‌عطا کند، آن صورت عین اوست و غیر او نیست. پس میــوه حقایق و علــوم را ازدرخت اســتعداد خود چیده است، چنان که صورتــی کــه از وی در مقابل جسمی‌شفاف و صیقل یافته ظاهر می‌شود، غیر او نتواند بود».

ـ آری بپرس.
ـ آیا چشم داری؟
ـ پسر جان! این چه سؤالی است، مگر نمی‌بینی؟
ـ سؤال من همین است.
ـ بپرس، اگر چه سئوالت احمقانه است.
ـ آیا چشم داری؟
ـ بله، چشم دارم!
ـ با آن چه می‌کنی؟
ـ رنگ‌ها و اشیاء و اشخاص را می‌بینم.
ـ بینی هم داری؟
ـ بله!
ـ با آن چه می‌کنی؟
ـ بوها را استشمام می‌کنم.
ـ دهان هم داری؟
ـ بله!
ـ با آن چه می‌کنی؟
ـ غذاها را می‌چشم.
ـ گوش هم داری؟
ـ بله، و صداها را با آن می‌شنوم!
ـ قلب چی؟ و با آن چه می‌کنی؟
ـ بلــه؛ قلب هم دارم؛ با قلبم هر آنچه را که با حواس و اعضایم در می‌یابم،وارسی می‌کنم تا مرتکب خطایی نشوم.
ـ آیا جوارح، شما را از قلب بی‌نیاز نمی‌کند؟
ـ نه!
ـ چرا؛ مگر نه این‌که حواس و جوارح شما سالم هستند؟
ـ نه پســرم! هــرگاه جوارح و حواس در آنچــه بوییده یا دیده یا چشــیده و یاشنیده‌اند، شــک کنند، آن را به قلب ارجاع می‌دهند تا شکشان بر طرف شود.
ـ پــس خداونــد قلب را برای برطرف کــردن تردید از جوارح ما قرار داده‌اســت و اگر قلب نبود، جوارح و حواس ما به یقین دســت نمی‌یافتند؟
ـ بله، همین طور است.
ـای ابــا مروان (عمر و بن عبید)، در حالی که خداوند ـ تبارک و تعالی ـاعضا و جوارح تو را به حال خودشان رها نکرد و برای آن‌ها امام و پیشوایی‌قرار داد که شک و تردیدهای آن‌ها را برطرف نماید، آیا معقول است که مردم رابه حال خود در حیرت و شک و اختلاف رها کند و برای آن‌ها امامی که شــک وحیرتشــان را برطرف نماید، قرار ندهد؟
هشام ادامه داد: عمرو ساکت شد و هیچ نگفت، سپس رو به من نمود و گفت:تو هشام بن حکمی؟ گفتم: نه!
ـ از دوستان او هستی!
ـ نه!
ـ بالاخره کی هستی؟
ـ کوفی هستم.
ـ بله، پس خود هشامی!
آن‌گاه من را پیش خود نشــاند و جلسه درسش را تمام کرد و تا من برنخاستم،دیگر سخنی نگفت.
امام صادق علیه السلام تبسّمی کرد و فرمود: هشام! از کی این مطالب را آموختی؟هشــام گفت: از شما آموخته‌ام. امام علیه السلام فرمود: ســوگند به خدا که این مطلب درکتاب موسی و ابراهیم نیز مکتوب است.[۵۱]

۲. ان الله اخــذ ضغثــا من الحق و ضغثا من الباطل فمغثهما ثم اخرجهما الی‌الناس، ثم بعث انبیاء یفرقون بینهما، فعرفها الانبیاء و الاوصیاء فبعث‌الله‌الانبیاء لیفرقوا ذلک... ولو کان الحق علی حده و الباطل علی حده کل واحدمنهما قائم بشانه ما احتاج الناس الی نبی و لا وصی، ولکن الله خلطهما وجعل یفرقهما الانبیاء و الائمه علیهم السلام من عباده [۵۲]

www.ebnearabi.com

ـ خداونـد پاره‌ای از حق و پـاره‌ای از باطل را بر گرفت و آن‌ها را در هم‌آمیخت، سـپس آن را به مردم ارائه نمود. آنگاه پیامبران را برانگیخت تا بین حق و باطل جدایی اندازند. اگر حق و باطل روشن و به سهولت قابل تشخیص‌بودند، مردم نیازی به پیامبران و اوصیاء نداشـتند، لیکن خداوند حق و باطل را در هم آمیخت و انبیاء و ائمه علیهم السلام را مأمور جداسازی آن‌ها نمود.

۳. الحجة قبل الخلق ومع الخلق وبعد الخلق[۵۳]

ـ حجت قبل از مردم، با مردم و بعد از مردم وجود دارد.

۴. عن الحسـین بن ابی العـلاء قال: قلت لابی عبد الله علیه السـلام: تکـون‌الارض لیس فیها امام؟ قـال: لا، قلت: یکون امامان؟ قال: لا الا واحدهاصامت[۵۴]

ـ حسـین بن ابی علاء از امام صادق علیه السـلام می‌پرسد: آیا هیچ‌گاه زمین بدون‌امام خواهد بود؟ امام علیه السـلام: نه؛ سـپس می‌پرسد: دو امام در زمین چه؟ امام علیه السلام: نه مگر آن‌که یکی از آن‌ها خاموش (و مطیع دیگری) خواهد بود.

۵. ان الارض لا تخلـو الا وفیها امام، کیما ان زاد المومنون شیئا ردهم، وان‌نقصوا شیئا اتمه لهم[۵۵]

ـ زمیـن هیچ‌گاه از امام معصوم علیه السـلام خالی نخواهد بود تا اگر مؤمنان بر دین‌افزودند، آن را رد نماید و اگر کاسـتند، تکمیل نماید.

۶. ما زالت الارض الا ولله فیها الحجة، یعرف الحلال والحرام ویدعوالناس الی سبیل الله[۵۶]

ـ پیوسـته در زمین حجت خدا وجود دارد تا حلال و حرام را به مردم‌بشناساند و آن‌ها را به راه خدا دعوت نماید.

۷. ان الله لم یدع الارض بغیر عالم ولو لا ذلک لم یعرف الحق من‌الباطل[۵۷]

ـ خداونـد زمین را هرگز بدون عالم (معصوم علیه السـلام) رها نمی‌کند زیرا در آن‌صورت، حق از باطل شناخته نمی‌شد.

۸. عن ابی حمزة قال: قلت لابی عبد الله علیه السلام: اتبقی الارض بغیرامام؟ قال: لو بقیت الارض بغیر امام لساخت[۵۸]

ـ ابو حمزه از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: آیا هیچ‌گاه زمین بدون امام خواهدبود؟ امام علیه السـلام: اگر چنین شود، زمین فرو خواهد رفت.

۹. لو بقی اثنان لکان احدهما الحجة علی صاحبه[۵۹]

ـ اگر فقط دو تن در زمین باشـند، حتماً یکی بر دیگری حجت و امام خواهدبود.

۱۰. أن آخـر من یمـوت الامام، لئلا یحتج أحـد علی الله ـ عزوجل ـ أنه ترکه‌بغیر حجة لله علیه[۶۰]

ـ آخرین فردی که (در پایان دنیا) می‌میرد امام اسـت، تا احدی نتوانـد با خداوند احتجـاج کند که او را بدون حجـت و راهنما رها کرده است.

۱۱. الامـام الباقر علیه السـلام: والله ما ترک الله ارضا منذ قبـض آدم علیه السـلام‌الا وفیها امام یهتـدی به الی الله وهو حجتـه علی عبـاده، ولا تبقی الارض بغیرامـام حجة لله علی عباده[۶۱]

ـ به خدا سوگند، زمین از عصر آدم تاکنون بدون راهبر و حجت معصوم الهی که هدایتگر مردم به سوی خدا و حجت او بر بندگانش باشـد، نبوده اسـت وهرگز نیـز بدون حجت معصوم علیه السـلام نخواهد ماند.

۱۲. الامام رضا علیه السلام: ان الحجة لا تقوم لله علی خلقه الا بامام حتی یعرف[۶۲]

ـ حجت خدا بر مردم جز با تعیین امامی که شـناخته شود، تمام نمی‌شود.

۱۳. الامـام علی علیه السـلام: یا کمیل! لو لم یظهر نبی و کان فـی الأرض مؤمن تقی‌لکان دعائه الی الله مخطئا او مصیبا بل والله مخطئا، حتی ینصه الله لذلک ویؤهله له[۶۳]

ـ ای کمیـل! اگـر پیامبـری از جانـب خداوند مبعوث نشـده بـود و در زمین‌مؤمنی پرهیـزکار وجـود داشـت که مردم را به سـوی خداوند دعوت می‌نمـود، آیاخطـاکار بود یـا درسـتکار؟ به خدا سوگند که خطاکار بود مگر آن‌که خداوند او را شایسـته نبوت و مبعوث می‌نمود.

دقّت در نگاه فلسفه و فیلسوفان به مسـأله وحی و نبوّت، شـاید بیش از هرموضـوع دیگر، عمق تعارض فلسفه را با دیانت واضح نمایـد، چـرا کـه اساسـاً دیانت چیزی جز نبوّت نیست و بالطبع هرگونـه نقض، نفی و یا تضعیف و به‌حاشـیه راندن نبوّت، بالمآل بـه دیانـت مربوط می‌شـود و از همیـن رو بایـد تلاش‌بـرای جمـع بین دیانت و فلسـفه را از بی‌معناترین کارها دانست.

و امـا درباره تبیین فلسـفه از مسأله وحی و نبوّت و تقلیل آن به یك پدیده عادی، باید اشاره کنیم که نبوّت از منظر قرآن و عترت چند ویژگی دارد:

۱. نبوّت با انتخاب و گزینش حضرت حق ـ جل و علا ـ صورت می‌گیرد:

انّ‌الله اصطفـی ادَمَ‌و نوحـاً و آل ابراهیم و آل عمران عَلَی العالَمین، ذریّةبعضُها من بعض والله سمیعٌ علیم[۶۴]

ـ خداونـد آدم و نـوح و خاندان ابراهیم و خانـدان عمران را بر جهانیان‌برگزید، نسـل بعضی از بعض دیگر اسـت؛ خداوند شنوای دانا است.

۲. البتـه ویژگی‌هـا و فضائـل منتخب و مصطفـی در این امر مدخلیـت دارد که ازجمله مهم‌ترین آن‌ها تسـلیم در برابر خداوند تبارک و تعالی ـ است:

و مـن یرْغَـبُ عن ملّـة ابراهیم الّا مَنْ سَـفهَ نَفْسَـهُ و لَقد اصْطَفیناهُ فی الدنیا وانّهُ فی الاخرة لمن الصالحین، اذقال له ربُّه

اَسْلِمْ قال اَسْلَمتُ لِرَبِّ العالمین[۶۵]

ـ جز سفیه و نابخرد از آیین ابراهیم روی‌گردان نمی‌شود؛ ما او را در دنیابرگزیدیم و در آخرت از صالحان است؛ آن‌گاه که خدایش به او گفت تسلیم شو،گفت: تسلیم پروردگار جهانیان هستم.

۳. اوّلین برگزیده و مصطفی، رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله بوده است:

رسـول الله صلی الله علیه و آله: کنت نبیاً وَ الادم بین الماء والطین[۶۶]

ـ رسـول گرامی اسـلام صلی الله علیه و آله: آن‌گاه که آدم بین آب و گل بـود، مـن پیامبر بودم.

۴. ارتبـاط نبـی بـا خداونـد نیـز از طریـق فرشـتگان برگزیـده و منتخـب صورت‌می‌پذیرد:

الله یَصْطَفِی من الملائکة رُسُلاً و من النـاس، انّ الله سمیعُ بصیر[۶۷]

ـ خداوند رسولانی را از فرشتگان و مردم برگزید، البتـه خداوند شنوای‌بیناست.

سخن فلاسفه در باب همترازی عقل با وحی و نبوّت و فیلسوف با نبی وطرح این مسأله که فلسفه و نبوّت دو طریقی هستند که به نتایج واحد منتهی‌می‌شوند و آنچه انبیاء بـا وحی در می‌یابند، فلاسـفه با عقل بدان می‌رسند، درتعـارض صریح با صدها آیه و روایتی است که دلیل بعثت انبیاء و ارسـال رُسـل راتعلیم، تزکیه، تبشـیر، انـذار، هدایـت، رفـع اختلاف و اقامه قسـط می‌دانند؛ چـرا کـه‌در صـورت همتـرازی فیلسـوف با نبی، نیازی به بعثت انبیـاء و ارسـال رسـل وجـود نداشـت و فلاسـفه قادربودنـد، همان اهداف مـورد نظر خداوند را تأمین و محقق‌نمایند.

۵. و انّـهُ لَتَنزیلُ رَبِّ العالمـین، نَـزَلَ بـهِ الـروح الامـین عَلـی قَلْبِـكَ لِتَكُونَ من‌المنذرین[۶۸]

ـ قـرآن فرسـتاده پـروردگار جهانیـان اسـت که روح الامین (جبرییل) بر قلب‌تو نازل کرد تا از بیم‌دهندگان باشی.

۶. وَ ما ینطق عن الهوی، ان هُوَ الّا وَحْیٌ یوحی عَلِّمَهُ شدیدُ القوی[۶۹]

ـ رسول ما صلی الله علیه و آله از سر خود و هوا سخن نمی‌گوید. قرآن جز وحی الهی که‌جبرییل او را تعلیم داده است، نیست.

ـ نبی موظف به ابلاغ وحی به مردم است و مردم نیز موظّف به اطاعت از نبی و رسول هستند:

۷. وَ اَطیعُـوا الله وَ اَطیعُوا الرسُـول فـان تَوَلّیتُم فانّما عَلی رَسُولنا البَلاغُ‌المبین[۷۰]

ـ از خداونـد اطاعـت کنید و از پیامبر هـم اطاعت کنید که اگر روی‌گردان‌شوید، بدانید که بر فرستاده ما جز تبلیغ رسالت نیست.

پی نوشت‌ها:

۱ـ ملاصدرا مدّعی است که فلاسفه بزرگ یونانی، خود نبی بوده‌اند، اما کمترین سندی برای این‌ادعای خود ارائه نکرده است. همچنین بعضی نیز با استناد به روایتی از کتاب محبوب القلوب دیلمی‌قائل به پیامبر بودن ارسطو و افلاطون و... شده‌اند که اعتماد به چنان حدیثی که در هیچ یك از کتب‌روایی شـیعه و سـنی نقل نشده است و نیز شواهد و قرائن قابل اعتمادی در تأیید مضمون آن یافت‌نمی‌شود، بلکه علیه آن وجود دارد، منطقی نیست.

۲ـ مطهری، مرتضی، مقالات فلسفی/ ۱۹۲

۳ـ برنجکار، رضا، حکمت و اندیشه دینی/ ۳۸۸

۴ـ بحارالانوار ۵۷/ ۱۹۸ (به نقل از فخرالدین رازی)/تفسـیر جامع‌الجوامع طبرسی در ذیل آیه ۸۳غافر

۵ـ بخشی از عقاید افلاطون درباره ساخت مدینه فاضله بدین شرح است:
«افلاطون می‌گوید که دوستان باید همه چیزشان اشتراکی باشد، از جمله زن و فرزندانشان؛ شخص‌قانونگذار پس از آن‌که سرپرستان [جامعه]را از زن و مرد برگزید، آن‌گاه مقرر خواهد داشـت که خانه‌و خوراك آن‌ها مشـترك باشـد. امر ازدواج به شـکلی که ما می‌شناسیم، تغییر اساسـی خواهد کرد (این‌زنان بدون اسـتثناء، همسران این مردان خواهند بود و هیچ کس همسـری خاص خود نخواهد داشت)...همه کودکان پس از تولد از والدینشان گرفته خواهند شـد و دقت تمام به کار خواهد رفت تا والدین‌فرزندان را نشناسـند و نیز کودکان والدین خود را به جا نیاورند. کودکان ناقص‌الخلقه و آنهایی که‌والدینشـان پست باشند، در جای سـری نامعلومی که باید باشند، گذاشته خواهند شد... سن مادران بایدمیان بیست تا چهل و سـن پدران میان بیسـت و پنج تا پنجاه و پنج باشد، خارج از این حدود، ارتباط‌آزاد اسـت، ولی سقط جنین یا کشـتن نوزاد اجباری خواهد بود... چون هیچ کس والدین خود رانمی‌شناسد، پس بر هر فردی واجب است که مردانی را که از حیث سال می‌توانند پدر او باشند، پدربنامد. در مورد مادر و خواهر و برادر نیز قضیه از همین قرار خواهد بود.» (برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری/۱۷۹-۱۷۷، همچنین ر.ك،به: فردریك کاپلسـتون، تاریخ فلسفه،ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی۱/ ۲۶۴، و نیز: م.م شریف؛ تاریخ فلسفه در اسلام۱ / ۱۳۷)

۶ـ م.م. شریف؛ تاریخ فلسفه در اسلام۱/ ۶۳۳ (مقاله عبدالرحمن بدوی)

۷ـ همان/ ۶۱۸ ـ ۶۱۷

۸ـ همان/ ۶۲۸، همچنین ر.ك به: ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۱/ ۹۳-۹۲

۹ـ ماجرای فکر فلسـفی در جهان اسـلام۱/ ۹۲؛ در اینجا برای رعایت انصاف باید به این نکته اشـاره‌کنیم که ابن‌سینا سـخت به رازی حمله کرده و وی را زبان دراز و یاوه سرایی دانسـته که از پیشـه خود که‌شـکافتن جراحات و دیدن ابوال و برازات است دست کشیده و به الهیات پرداخته اسـت که خارج ازپیشـه و رتبه اوست. (جهانگیری، محسن، مجموعه مقالات/ ۲۱۶)

۱۰ـ ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام۲/ ۱۱۱

۱۱ـ م.م. شـریف، تاریخ فلسـفه در اسـلام۱/ ۷۵۷ (مقاله ابن طفیل به قلم بختیار حسین صدیقی،دانشیار فلسفه کالج دولتی لاهور، ترجمه احمد جلالی)

۱۲ـ از نـکات قابـل توجـه در آرای ابـن طفیـل، تبییـن او از آغـاز خلقـت انسـان و چگونگی‌شـکل‌گیری تمـدّن اسـت. دیـدگاه ابن طفیـل در این مـورد، مشـابه دیدگاه نظریه‌پردازان مدرن و عصرجدید است که نقش خداوند را در آفرینش انسان انکار کرده و یا مسـکوت گذارده و تشـکیل تمدن راناشی از عقل و تجربه مستقل بشری می‌دانند و نه تعالیم انبیای الهی علیهم السلام«همان طور که مراکشی مورخ گفته است، حی بن یقظان رسـاله‌ای است که می‌خواهد از شروع زندگی بشـر بر روی زمین، تبیینی علمی به دست دهد. ابن طفیل به عنوان مقدمه‌ای بر قصه حی بن یقظان حکایت می‌کند که آب و هوای معتدل آن جزیره غیرمسـکون، به علاوه نسـبت مناسـبی از عناصر، موجب پیدایش خود به‌خودی نخستین انسان می‌شود. این انسان نخستین، چوبدستی را سلاح مناسبی در تنازع بـرای بقـاء می‌یابد و از آن طریق به برتری خود بر سـایر حیوانات اعتقاد پیدا می‌کند؛ اما در حقیقت، منظور از چنین آغازی، صرفاً فراهم آوردن زمینه‌ای برای نشان دادن بالندگی و رشـد عقل استقرایی، مستقل از هر نوع تأثیر اجتماعی است.»(تاریخ فلسفه در اسلام۱/ ۷۵۹، همچنین ر.ك به: ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام/۲/ ۱۰۹)

۱۳ـ ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام۲/ ۲۰۵

۱۴ـ ابن سینا، رسالة فی سرّالقدر، مجموعه رسائل، انتشارات بیدار/ ۲۴۰

۱۵ـ نویسنده کتاب تبیین فلسفه وحی از فارابی تا ملاصدرا درباره دیدگاه فارابی و ابن‌سینا درباره نبوت می‌نویسـد: «اکنون این مسـأله مطرح خواهد بود که آیا غیریت نوعی انبیا با سـایر انسان‌هامسـتلزم اثبات علومی است که هیچ صنف دیگری از انسان‌ها به جز انبیا از

www.ebnearabi.com

آن علوم برخوردارنباشـند؟ فارابی هنگامی که به این نقطه رسـیده بود، نمی‌توانست بین علوم حکما و انبیا تفاوتی قائل‌شود، لذا صادقانه اذعان کرد که: «فتبین ان معنی الفیلسوف و الرئیس الاول و واضع النوامیس و الامام‌معنی کلّه واحد» [تحصیل السـعادة/ ۹۳]شـیخ الرئیس نیز در نوشـته‌هایش در خصوص نبوت خود را بااین مسأله روبرو می‌دیده است. از طرفـی رأی فارابی را نپسـندیده و از طرف دیگر یافتـن تمایزی بین‌حکیم و عارف و نبی برایش دشـوار بوده اسـت. شیخ در نمط دهم اشارات اساسـاً به چنین تمایزی قائل‌نیست و یا این‌که به آن دسـت نیافته اسـت و در دیگر آثار خود، در نهایت به مثابه وجه تمایزی بین‌نبی و عارف و فیلسـوف بر شـدت قوه حدس تأکید می‌کند و معتقد اسـت که برترین درجه قوه حدس که‌همان عقل قدسـی اسـت، ودیعه‌ای اسـت که به ندرت کسانی از آن برخوردارند: «انه [العقل القدسی]رفیع جداً لیس ممّا یشترك الناس فیه کلهم»، این عبارت اگرچه به معنای آن اسـت که تنها عده قلیلی از عقل قدسـی برخوردارند، اما به معنای آن نیسـت که این عقل تنها مختص پیامبران باشد.» (ملایری،موسی، تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا ۲۰۸-۲۰۷)

۱۶ـ ملاصدرا، شرح اصول کافی۲/ ۳۰۳

۱۷ـ اسفار ۷/ ۳۲۶

۱۸ـ طباطبایی، سیدمحمّدحسین، علی و فلسفه الهی/ ۱۷

۱۹ـ طباطبایی، سیدمحمد حسین، اسلام و انسان معاصر/ ۸۵

۲۰ـ حناالفاخوری ـ خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی/ ۷

۲۱ـ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی/ ۸۱

۲۲ـ ماجرای فکر فلسـفی در جهان اسـلام ۱۲۷/۲ (به نقل از ابن سـینا، رسالة اضحویه، چاپ مصر،۱۹۴۹، ص ۴۵)

۲۳ـ ابن رشد از فیلسوفان برجسته مشّایی، معجزات انبیاء را جز برای اقناع عوام مردم مفید و مؤثرنمی‌داند (ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام۲/ ۲۲۰)

۲۴ـ ماجرای فکری فلسـفی در جهان اسلام۲/ ۱۴۴ (به نقل از ابوحیان توحیدی، الامتاع و الموانسة۲/۱۱)

۲۵ـ همان۳/ ۳۲۰، به نقل از شرح اصول کافی/ ۵۶۸

۲۶ـ همان۳/ ۳۱۹

۲۷ـ همان۲/ ۳۴۳ (به نقل از شرح اصول کافی/ ۵۶۷)

۲۸ـ ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۲/ ۳۲۲

۲۹ـ مطهری، مرتضی، وحی و نبوت/ ۵۶-۴۴

۳۰ـ ابن‌سینا، النجاة/ ۱۶۷

۳۱ـ ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام۱/ ۲۵۰

۳۲ـ ابن سینا در تبیین معجزه نیز همین رویکرد را دارد: «شیخ الرئیس ابن سینا معتقد است، همان‌گونه‌که نفس ناطقه در حالات عادی و طبیعی روی اعضا و جوارح جسمانی اثر می‌گذارد، در برخی ازحالات غیرعادی نیز می‌تواند به مرحله‌ای نائل گردد که از نقص هیولانی رها شود و در عالم هستی‌تصرف نماید. اتصال نفس ناطقه به عالم دیگر در برخی از حالات غیرعادی، نوعی معجزه شناخته‌می‌شـود که عقل عادی افراد بشـر نمی‌تواند حقیقت آن را ادراك کند.» (ماجرای فکر فلسفی در جهان‌اسلام۲/ ۲۲۰)

۳۳ـ ملاصدرا، اسفار۲/ ۱۸۴

۳۴ـ علامه حلّی، الاسرار الخفیة فی العلوم العقلیه/ ۵۷۴

۳۵ـ م.م شـریف، تاریخ فلسـفه در اسـلام۱/ ۶۵۸ علامه طباطبایی درباره ماهیت وحی، از نگرش‌فلسـفی فاصله می‌گیرد و می‌نویسـد: «شعور وحی نزد ما مرموز بوده و نسبت به چگونگی آن اطلاعی‌نداریم و چگونگی رسیدن به حقایق را نیز نمی‌فهمیم.» (المیزان۱۵/ ۷)

شـهید مطهری نیز مشـابه همین نظـر را دارد. وی می‌گوید: «هیـچ ضرورتی ندارد که حتمـاً بگوییم ما بایدحقیقت و کنه و ماهیت وحی را درك کنیم، آخرش هم یك توجیهی بکنیم و بگوییم همین است وغیر از این نیست. ما باید به وجود وحی ایمان داشته باشیم، لازم نیسـت بر ما که حقیقت وحی رابفهمیم؛ اگر بفهمیم، یك معرفتی بر معرفت‌های ما افزوده شـده اسـت و اگر نفهمیم، جای ایراد به مانیست، به جهت این‌که یك حالتی است مخصوص پیغمبران که قطعاً ما به کنه آن پی نمی‌بریم؛ ولی‌چون قرآن وحی را عمومیت داده در اشیای دیگر، شاید به تناسب آن انواعی از وحی که می‌شناسیم،بتوانیم تا اندازه‌ای آن وحی‌ای را که با آن از نزدیك آشـنایی نداریم، که وحی نبوت اسـت، توجیهی‌بکنیم؛ و اگر نتوانیم توجیهی بکنیم، از خودمان حتی گله‌مند نیسـتیم، چون یك امری اسـت ما فوق حد ما و یك مسـأله‌ای اسـت که از مختصات انبیاء بوده است.» (مطهری، مرتضی، نبوت/ ۷۸-۷۷)

۳۶ـ همان/۶۵۶-۶۵۵، همچنین ر.ك به: ماجرای فکر فلسـفی در جهان اسـلام۲/ ۳۴۹. دکتر دینانی‌نیز بر این باور اسـت که فارابی بیشـتر اوقات خود را در تأملات عقلی صرف کرده و در اثر تفکر دائم به‌مرحله عقل مسـتفاد [مقام اتحاد با عقل فعّال]نائل آمده اسـت. (ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام۳/۲۹۶)

۳۷ـ ر.ك به: فارابی، ابونصر، فصول منتزعه، ترجمه دکتر حسـن ملکشـاهی/۱۰۴-۱۰۰، ماجرای فکرفلسفی در جهان اسلام۲/ ۲۵۰، حکمت و اندیشه دینی/۴۰

۳۸ـ تاریخ فلسفه در اسلام۱/ ۵۶۸ و ۵۹۹ به نقل از فصوص الحکم / ۶۶

۳۹ـ مقبولات از نظر فلسـفه و منطق، قضایایی اسـت که از روی تقلید از کسی که مورد اعتماد است،پذیرفته شود. منشأ اعتماد به اشخاص یا امر آسمانی است مانند پیامبر و امام معصوم و یا عقل وکاردانی افراد مانند حکماء و بزرگان و دانشمندان علومِ مختلف و... نیز مانند اشعار شعرا و ضرب‌المثل‌هایی که بدون این‌که معلوم باشد که اصلاً از کیست، مورد قبول مردم است و مانند احکام فقهی‌که از روی تقلید از مجتهدان پذیرفته می‌شود... منشأ اعتقـاد به قضایای مقبوله، اعتماد به دیگران و تقلید از آن‌هاسـت و در همین مورد اسـت که مقبولات با یقینیات متفاوت اسـت» (مظفـر، محمدرضا،منطق/ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی/ ۳۴۴)

۴۰ـ ر.ك به: منطق مظفر/ ۳۱۶

۴۱ـ ر.ك. بـه قـرآن: بقـره/۱۱۹و۱۵۲و۲۱۳، آل عمـران/۱۶۴، جمعـه/۲، نحـل/۳۶، ابراهیم/۴و۵،حدید/ ۲۵، سـبا/۲۸، احزاب/۴۵، آل عمـران/ ۸۱، مائده/ ۶۷،۹۲، انفال/۲۴، نور/ ۵۴ و...

۴۲ـ شـهید مطهری می‌نویسد: «لقد ارسـلنا رُسُلَنا بالبینات و اَنزلنا مَعَهُم الکتاب و المیزان لیقـوَم الناس بالقسـط (که قـرآن به‌طور علت غایـی بیان می‌کند) یعنی مـا پیغمبران را فرستادیم برای همین که عدالت در میان بشر برقرار شود، یعنی قرآن این مطلب را مسلّم گرفته است که اگر پیغمبرانی در دنیا نمی‌آمدند، عدالتی در زندگی بشر وجود نمی‌داشت.» (مطهری، مرتضی، نبوت/ ۶۵)

۴۳ـ بقره/ ۱۵۱

۴۴ـ شیخ طوسی، تبیان۲/ ۳۰

۴۵ـ فیض کاشانی، الصافی۱/ ۲۰۲

۴۶ـ اسراء/ ۱۵

۴۷ـ طه/۱۳۴-۱۳۳

۴۸ـ نساء/ ۱۶۵

۴۹ـ توحید صدوق/ ۴۵

۵۰ـ بحارالانوار۱۱/ ۳۹

۵۱ـ کافی۱/ ۱۶۹

۵۲ـ بحارالانوار۴۷/ ۴۰۸

۵۳ـ همان

۵۴ـ همان/۱۷۸

۵۵ـ همان/۱۷۸

۵۶ـ همان

۵۷ـ همان

۵۸ـ همان

۵۹ـ همان/ ۱۷۹

۶۰ـ همان

۶۱ـ همان

۶۲ـ همان/ ۱۷۷

۶۳ـ تحف العقول/ ۱۷۵

۶۴ـ آل عمران/ ۳۳، و نیز ابراهیم/ ۱۱

۶۵ـ بقره/ ۱۳۱-۱۳۰

۶۶ـ مناقب ابن شهر آشوب/ ۱۸۳

۶۷ـ حج/ ۷۵

۶۸ـ شعراء/ ۱۹۴-۱۹۲

۶۹ـ نجم/۱۰-۳

۷۰ـ تغابن/ ۱۲

مقاله ٤

اعتبار و ضرورت روایات تفسیری

مهدی حسینیان

اشاره

دفاع از روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام و تحلیل روایات تفسیری از امور ضروری در جهت دفاع از حدیث و علوم آل محمد صلوات الله علیهم اجمعین است. این روایات مورد بی‌مهری قرار گرفته و در تفاسیر کمتر بدان توجه می‌شود.

سخنان قرآنی امامان معصوم علیهم السلام برتری امامان را بر همه به اثبات می‌رساند و امامت و رهبری و ولایت آنان را به بهترین شکل بازگو می‌نماید. این مبحث را در چهار فراز پی می‌گیریم.

(۱)

قال ابوجعفر علیه السلام: یمصّون الثماد و یدعون النهی العظم قیل له و ما النهی العظیم؟ قال: رسول الله صلی الله علیه و آله و العلم الذی أعطاه الله انّ الله عزّ و جلّ جمع لمحمّد صلی الله علیه و آله سنن النبیّین من آدم و هلّم جرّاً الی محمّد صلی الله علیه و آله قیل له: و ما تلک السنن؟ قال: علم النبیّین بأسره و انّ رسول الله صلی الله علیه و آله صیّر ذلک عند امیرالمومنین علیه السلام فقال له رجل یابن رسول الله فأمیرالمومنین أعلم ام بعض النبیّین؟

فقال ابوجعفر علیه السلام اسمعوا ما یقول؟ انّ الله یفتح مسامع من یشاء انّی حدّثته انّ الله جمع لمحمد صلی الله علیه و آله علم النبیّین و انّه جمع ذلک کلّه عند امیرالمؤمنین علیه السلام و هو یسألنی أهو أعلم ام بعض النبیّین.[۱]

امام باقر علیه السلام فرمود: (از فرط تشنگی) سنگ ریزه‌ها را می‌مکند ولی نهر بزرگ را رها می‌کنند. از امام سوال شد نهر بزرگ چیست؟ حضرت فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله و دانشی که خداوند به او داده است. خداوند عزّوجل برای حضرت محمدصلی الله علیه و آله همه شریعت‌های پیامبران از حضرت آدم علیه السلام گرفته تا حضرت محمد صلی الله علیه و آله را جمع نموده است. از امام سوال شد که آن شریعت‌ها چیست؟ حضرت فرمود: همه دانش پیامبران. و رسول خدا صلی الله علیه و آله همه آن دانش را نزد امیرالمومنین علیه السلام قرار داده است. پس از آن مردی به امام باقر علیه السلام گفت: ای فرزند رسول خدا، امیرالمومنین علیه السلام دانشش بیشتر است یا بعضی از پیامبران. امام باقر علیه السلام فرمود: بشنوید وی چه می‌گوید؟ خداوند گوش‌های هرکس را که بخواهد می‌گشاید. من به او می‌گویم که خداوند دانش پیامبران را برای حضرت محمد صلی الله علیه و آله گردآورده و او همه این دانش را نزد امیرالمومنین علیه السلام جمع کرده است ولی این شخص از من می‌پرسد که آیا امیرالمومنین دانشش بیشتر است یا برخی از پیامبران.

امروز در حوزه‌ها کمتر از قرآن و روایات سخن گفته می‌شود و آن گونه که شایسته و بایسته است به این دو منبع توجهی نمی‌شود. دانستنی‌های لازم را امامان فرموده‌اند و خطوط کلی را در همه رشته‌ها تبیین نموده‌اند و هدایت‌های ویژه را برای ما در همه علوم داشته‌اند ولی چه کنیم که ما از گفته‌های آنان دوریم و از این معارف ناب و خالص کمتر استفاده می‌کنیم.

فردی می‌گفت من در رشته روانشناسی کار کرده‌ام و لیسانس و فوق لیسانس گرفته‌ام و در یک مرکز مشغول به کار هستم و در کنارم جمعی از روحانیون هستند. او می‌گفت: من خودم با این که روحانی نیستم، نسبت به داده‌های روانشناسی مشکوک هستم و چندان به آنها دل بسته نیستم ولی روحانیون همکارم بسیار به داده‌های این رشته اعتماد دارند و انگار که وحی منزل است.

روحانیون باید سرشار از معارف قرآنی و روایی باشند و با احاطه به این دو مجموعه، از این دو حرف بزنند. از ابتدای طلبگی باید این آشنایی شروع شود و همچنان استمرار یابد ولی متاسفانه روحانیون ما اصولاً این آشنایی و شناخت را از قرآن و حدیث ندارند و قرآن و حدیث در جایگاه ویژه خود در حوزه‌ها دیده نمی‌شود و هر چه ما از قرآن و حدیث دور شویم رهزن‌ها راه را بر ما می‌زنند و به دام انحراف‌ها می‌افتیم.

کارهای جدیدی که باید در ترویج قرآن و حدیث شکل گیرد عبارت است:

۱ ـ کار مستمر در ارتباط با محور قرار دادن قرآن و حدیث در فعالیتهای علمی و پژوهشی و آموزشی

۲ ـ تربیت استادان شایسته

۳ ـ ترویج بحث و گفتگوهای حدیثی و قرآنی

۴ ـ ارائه شیوه‌ها و نمونه‌های بهره مندی از حدیث در مسائل جدید

۵ ـ تدوین مجموعه‌های متنوع و گوناگون حدیثی با شیوه‌های صحیح و به روز

دفاع از روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام و تحلیل روایات تفسیری از امور ضروری در جهت دفاع از حدیث و علوم آل محمد صلوات الله علیهم اجمعین است. این روایات مورد بی‌مهری قرار گرفته و در تفاسیر کمتر بدان توجه می‌شود.

سخنان قرآنی امامان معصوم علیهم السلام برتری امامان را بر همه به اثبات می‌رساند و امامت و رهبری و ولایت آنان را به بهترین شکل بازگو می‌نماید.

(۲)

با توجه به اینکه قرآن کتاب همه مسلمانان است و عترت پیامبرصلی الله علیه و آله مفسّران واقعی قرآن و پیامبر این دو را در کنار هم قرار داده و همه مسلمانان را به تمسّک به این دو خوانده است و فرموده: انّی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی و همه موظفند که این دو را در کنار هم داشته باشند و به گفته رسول خدا این دو از هم جدا نمی‌شوند. گفتار و رفتار امامان علیهم السلام

همان قرآن است و قرآن همان گفتار و رفتار امامان علیهم السلام و ما باید قرآن را از امامان علیهم السلام بگیریم و نگاهمان به قرآن نگاه عترت علیهم السلام باشد، با این وجود چرا ما در تفاسیر و به هنگام فهم قرآن از روایات تفسیری عترت علیهم السلام کمتر بهره می‌گیریم؟ آیا آنان نتوانسته‌اند در این زمینه هدایت‌های لازم را داشته باشند و یا داشته‌اند ولی ما کمتر از هدایت‌های اهل بیت علیهم السلام در ارتباط با فهم حقائق و معانی عمیق و اوجمند آیات قرآن بهره گرفته‌ایم. چرا روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام در بیان معانی عمیق این کتاب آسمانی و ظهر و بطن و تنزیل و تأویل آن آنگونه که باید در تفاسیر مطرح نمی‌شود؟ آیا روایات تفسیری ما مشکلی دارد و یا جو تفسیر جو دیگری است و به روایات تفسیری بهاء نمی‌دهند.

ما در این جا به عالمان سنی و مفسران غیر شیعی کاری نداریم. بگذار آنها بارشان را در تفسیر با سخن دیگران و فهم ناقص خود از قرآن ببندند ولی چرا عالمان و مفسران شیعی که همه چیزشان از امامان علیهم السلام است کمتر به این بعد پرداخته‌اند و بهره گیری از روایات کمتر در تفسیر از آنان دیده می‌شود؟ آیا احساس بی‌نیازی از روایات تفسیری می‌شود؟ آیا روایات تفسیری حرف امروز نیست و امامان علیهم السلام برای امروز ما در تفسیر سخنی ندارند؟

کارهای جدیدی که باید در ترویج قرآن و حدیث شکل گیرد عبارت است:
۱ ـ کار مستمر در ارتباط با محور قرار دادن قرآن و حدیث در فعالیتهای علمی و پژوهشی و آموزشی
۲ ـ تربیت استادان شایسته
۳ ـ ترویج بحث و گفتگوهای حدیثی و قرآنی
۴ ـ ارائه شیوه‌ها و نمونه‌های بهره مندی از حدیث در مسائل جدید
۵ ـ تدوین مجموعه‌های متنوع و گوناگون حدیثی با شیوه‌های صحیح و به روز

(۳)

... فانظروا علمکم هذا عمّن تأخذونه فانّ فینا اهل البیت فی کل خلف عدولاً ینفون عنه تحریف الغالین و انتحال المبطلین و تأویل الجاهلین.

بنگرید که دانشتان را از چه کسی فرامی گیرید؛ در میان ما اهل بیت در هر نسلی عدولی هستند که تحریف غالیان و به خود بستن باطل گرایان و تاویل جاهلان را می‌زدایند.

روایات اهل بیت علیهم السلام کانال مطمئن دست یابی به همه دین بدون کاستی و فزونی است. اهل بیت علیهم السلام که حجت‌های الهی در طول زمان پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هستند، این وظیفه سنگین و دشوار را به درستی به انجام رسانده‌اند و توانسته‌اند دین را به انسان‌های حق جو و حق خواه برسانند.

مجموعه‌های معتبر روایی شیعه از ابتداء تا به امروز این روایات را در خود جای داده‌اند و عالمان فهیم و متخصص و کارشناسان واقعی دین این روایات را با تدوین مجموعه‌های معتبر و کار آمد در طول تاریخ جاری ساخته‌اند.

ما در اینجا تنها به پاسخ امیرمومنان علی علیه السلام به سوال سلیم بن قیس هلالی اشاره می‌کنیم:

«سلیم گوید: به امیرمومنان علی علیه السلام عرض کردم: من از سلمان و مقداد و ابوذر چیزهایی درباره تفسیر قرآن و نیز احادیثی از پیامبرصلی الله علیه و آله شنیده‌ام البته برخلاف آنچه در دست مردم (اهل سنت) است و پس از آن از شما تصدیق گفتار آنان را شنیده‌ام و در دست مردم از تفسیر قرآن و احادیث پیامبرصلی الله علیه و آله بسیار است که شما با آنان مخالفت دارید و می‌گویید که همه آن باطل است. هم اکنون سوالم این است که آیا اهل سنت به عمد بر رسول خدا دروغ می‌بندند و قرآن را با رای خویش تفسیر می‌کنند؟

امام در پاسخ فرمود: سوالی کردی ولی دقت کن پاسخ آن را بفهمی. در دست مردم آمیزه‌ای از حق و باطل، صدق و کذب، ناسخ و منسوخ، عام و خاص، محکم و متشابه و درست و غلط است. و در زمان پیامبرصلی الله علیه و آله آن قدر دروغ به آن حضرت نسبت داده شد که به سخنرانی ایستاد و فرمود: هرکس از روی عمد به من دروغ ببندد جایگاهش از آتش پرخواهد گشت. و پس از رسول خدا نیز بر او دروغ بسته شد و تنها روایت از چهارکس است که پنجمی ندارد. آنگاه امام سه دسته را برشمرد:

۱ ـ نخست مرد منافقی که خود را با ایمان ساختگی مومن وانمود می‌کند و اسلام را به خود می‌بندد. از گناه باز نمی‌ایستد و از اینکه به عمد به رسول خدا صلی الله علیه و آله دروغ ببندد باکی ندارد. اگر مردم می‌دانستند که او منافق و دروغگو است از او نمی‌پذیرفتند و وی را تصدیق نمی‌کردند ولی با خود گفتند: این فرد صحابی رسول خداصلی الله علیه و آله بوده، او را دیده و از او سخن شنیده و بدین سان از این فرد حدیث اخذ کردند در حالی که نمی‌دانستند که چگونه است با این که خداوند درباره منافقان به پیامبرش مطالبی را گفته و وصفشان را نیز برایش بازگو کرده بود.... این یکی از آن چهار تن است.

دوم، کسی است که از رسول خدا صلی الله علیه و آله چیزی را شنیده و در آن اشتباه کرده و سخن را بر آن گونه که بوده به درستی تطبیق نداده و البته قصد دروغ عمدی نداشته است؛ حدیث در دست وی بوده، بدان باور داشته و عمل می‌نموده و آن را نقل کرده است (منطق او چنین است که) می‌گوید: من آن را از رسول خداصلی الله علیه و آله شنیده‌ام اما اگر مسلمانان بدانند که او اشتباه کرده (هرگز) آن را نمی‌پذیرند و اگر خودش هم بداند که اشتباه فهمیده است آن را رها می‌سازد.

سوم، آن که از رسول خدا صلی الله علیه و آله چیزی را شنیده که به آن امر فرموده ولی بعداً آن را مورد نهی قرار داده است، در حالی که این شخص (از این ماجرا) بی‌خبر است یا از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیده است که از چیزی نهی می‌کند ولی نمی‌داند که خود پیامبرصلی الله علیه و آله بعداً بدان امر فرموده است. پس

آنچه را که نسـخ شده شنیده ولی نسـخ کننده آن را نشنیده است و اگر می‌دانست که آن منسـوخ است رهایش می‌کرد و مسلمانان نیز اگر آن زمان که از او شنیدند، می‌دانستند که منسوخ است آن را رها می‌ساختند.

پس از بیان این سـه دسـته، امام به دسته چهارمی می‌پردازد که راه مطمئن دست یابی به احادیث رسول خدا هستند و می‌فرماید:

چهارمین، کس دیگری است که به رسول خدا دروغ نبسته است؛ از بیم خدا و به دلیل بزرگداشـت رسـول خدا صلی الله علیه و آله با دروغ دشـمن اسـت؛ حدیث را فراموش نکرده بلکه آنچه را شـنیده همان گونه که بوده حفظ کرده اسـت و آن را همان طور که شـنیده گفته اسـت؛ نه به آن افزوده و نه از آن کاسـته اسـت؛ و ناسخ را از منسوخ شناخته؛ به ناسخ عمل کرده و منسوخ را رها کرده است. زیرا فرمان پیامبرصلی الله علیه و آله همچون قرآن ناسخ و منسوخ، عام و خاصّ و محکم و متشـابه دارد. سـخن رسول خداصلی الله علیه و آله دو گونه است یک سخن عام و یک سخن خاص به مانند قرآن. و خداوند عزّ و جلّ در کتابش فرموده است: «آنچه را رسول خداصلی الله علیه و آله برای شـما آورده است بگیرید (و اجرا کنید) و از آنچه نهـی کرده خـودداری نمایید» و این بر کسـی کـه معرفت ندارد و نمی‌داند که خدا و رسولش از آن چه منظور داشته‌اند مشتبه می‌گردد.

و همـه یـاران پیامبرصلی الله علیه و آله چـنان نبودند که از او چیـزی بپرسـند و بفهمند برخی از آنـان چنین بودند کـه از پیامبر می‌پرسـیدند ولی نمی‌خواستند که پیامبرصلی الله علیه و آله به آنها بگوید و بفهماند[۲] تا جایی که دوسـت داشـتند اعرابی (عرب بیابانی) و غریب و نا آشـنا بیاید و از رسـول خداصلی الله علیه و آله بپرسـد تا آنان بشنوند.

و من پیوسته هر روز یک بار و هرشب یک بار بر رسول خدا صلی الله علیه و آله وارد می‌شـدم و در آن زمـان با من خلوت می‌کرد و من هرکجا که او می‌رفت می‌رفتم و یاران پیامبرصلی الله علیه و آله می‌دانند که چنان رفتاری با هیچ یک از مردم جز من نداشـت و چه بسا آن خلوت (نشست خصوصی) در خانه‌ام بود. رسول خداصلی الله علیه و آله در بیشـتر این موارد به خانـه‌ام می‌آمد و هنگامی که در برخی از منزل‌های حضرت خدمتش می‌رسـیدم با من خلوت می‌کرد و زنانش را از نزد من بیرون می‌فرسـتاد و در نتیجه جز من کسی در محضـر او نبود و چون برای دیدار خصوصی من به منزلم می‌آمد نه فاطمه را و نه هیچ کدام از فرزندانم را از پیش من بیرون نمی‌کرد.

و چون از او می‌پرسیدم به من پاسخ می‌داد و آن زمان که خاموش می‌شدم و سوال هایم تمام می‌گشت او آغاز به سخن می‌کرد و هیچ آیـه‌ای از قرآن بر رسـول خدا صلی الله علیه و آله نازل نشـد مگر اینکـه آن را بـر من می‌خواند و املاء می‌کرد و من با خط خود آن را می‌نگاشتم و تأویل و تفسیر آن و ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و خاص و عام آن را به من می‌آموخت و از خداوند خواست تا (توان) فهم آن و حفظ کردن آن را به من عطا کند.

در نتیجـه از آن زمان که آن دعا را برای من کرد، هیچ آیه‌ای از کتاب خدا و هیچ علمی را که بر من املا نموده و آن را نوشته بودم، فرامـوش نکردم و حضـرت هیچ از حلال و حـرام و امر و نهی که در گذشـته یا آینده بود و هیچ الزامی که بر کسـی پیش از وی نازل گشـته بود را چه طاعت و چه معصیت، فروگذار نکرد مگر اینکه آن را به من تعلیم داد و من آن را به خاطر سـپردم (و حتی) یک حرف را فراموش نکردم.

پس از آن پیامبر دستش را بر سینه‌ام نهاد و برایم از خدا خواست تا دلم را از علم و فهم و حکمت و نور پرگرداند؛ من گفتم:ای رسول خدا! پدر و مادرم به فدایت باد! از آن زمان که آن دعا را برایم کردی، چیزی را از یاد نبرده‌ام و چیز نانوشـته‌ای از دسـتم نرفته است؛ آیا از اینکه در آیندهِ دچار فراموشـی شوم بر من بیمناکی؟ حضرت فرمود: نه، من اصلاً بر تو از فراموشی و نادانی بیمناک نیستم.»

چـرا روایات تفسـیری اهل بیت علیهم السـلام در بیـان معانی عمیـق ایـن کتـاب آسـمانی و ظهـر و بطن و تنزیل و تأویل آن آنگونه که باید در تفاسیر مطرح نمی‌شـود؟ آیا روایات تفسیری ما مشـکلی دارد و یا جو تفسـیر جو دیگری اسـت و بـه روایات تفسیری بهاء نمی‌دهند.

و ایـن حقیقـت را همـه آشـنایان بـا حدیـث می‌داننـد. آشنایان راسـتینی که احادیث را می‌شناسـند و بـا راویـان احادیث آشنایند و مجموعه‌های معتبـر روایـی شـیعه را از نزدیـک لمـس و احسـاس کرده‌انـد و قدرت درک و تخصص لازم ایـن کار را دارند. اینـان چـه در فقه که بخـش گسـترده دین اسـت و چه در بخش‌های دیگر با تخصص ویژه خویش به اقیانوس روایات امامان علیهم السـلام در می‌آیند و بهره‌های لازم را می‌برند. احاطه و جامعیت اینان و آشـنایی شان با محکمات دین و تخصص ویژه آن در دست یابی به منظور امامان علیهم السلام آنان را در این وصول به حقیقت دستگیری می‌کند.

و گرنه هر از راه رسـیده‌ای نمی‌تواند منظور امامان علیه السـلام را درک کنـد و در بخش‌هـای مختلـف دین مرام آنان را به دسـت آورد. برای دسـت یابی به فرهنگ اهل بیت علیه السلام و بهره مند شدن از روایات گسترده آنان اصولی لازم است که باید فراهم آید. از طهـارت باطنی گرفته تا احاطـه به مجموعه کلمات اینان و تامل در این مجموعه. آن زمان اسـت که این مجموعه با تو حرف می‌زند و تـو خویش را در کنار این مجموعه زنده و هوشـیار می‌بینی و از این مجموعه بهره مند می‌شوی.

چنین کارشناس با تجربه‌ای از مو به موی این مجموعه و بند بند آن الهام می‌گیرد. او تنها به این فکر نیسـت که راوی این سـخن و ناقل این حدیث کیسـت، چرا که متن حدیث با او سخن می‌گوید. او از یک راه به درسـتی و صحت احادیث و مفاد آن دست نمی‌یابد که در و دیوار این مجموعه گسترده با او سخن می‌گوید. قرائن و شواهد بسیاری در این راه او را یاری می‌کند. دین مجموعه به هم پیوسته‌ای است که یکدیگر را تأیید می‌کند.

این فرد کسـی نیسـت که تک روایتی را بریده از کتب و روایات

دیگـر به او دهند و او بدون هیچ تخصصی و خبرویتی در این زمینه بخواهـد اعتبار این روایت و یا مفاد آن را بفهمد. آری این شـخص راه به جایی نمی‌برد و این تک روایت برای او که بیگانه است حرفی ندارد. ولی عالم فهیم و واجد شرائط و متخصص و کارشناس حدیث است که پاره برگی از حدیث را که به او نشان دهند، از آن همه چیز را می‌فهمد و درست هم می‌فهمد.

بدیـن شـکل و با توجه به نظریه و ممشـای اکثریـت عالمان و فقیهان شـیعه اعتبار مجموعه‌های روایی به اثبات می‌رسـد و فقه و تفسیر و تاریخ و غیره هم ندارد ولی در خصوص روایات تفسیری گاه شـبهاتی مطرح می‌شود که ما به آن شبهات در مقاله‌ای که در دفاع از روایات تفسـیر علی بن ابراهیم قمی نوشته‌ایم اشاره کرده و پاسخ آنها را داده ایم.

یکی از شبهات این است که در محیط تفسـیر خبر واحد حجت نیسـت و تنهـا خبر متواتـر و یا محفوف به قرائن قطعی و یا جز اطمینان شـخصی حجت است. و به این شـکل برخـی اعتبار و ارزش روایـات تفسـیری را زیر سـوال می‌برنـد. غافـل از اینکه بسـیاری از روایـات تفسـیری متواتـر و یـا محفوف بـه قرائن قطعـی اسـت و بسـیاری دیگر وثوق و اطمینان شخصی آفرین است که این دسته‌های بسیاری از روایات را شامل می‌شود

یکـی از شـبهات این است که در محیط تفسیر خبر واحد حجت نیسـت و تنهـا خبـر متواتـر و یـا محفوف بـه قرائن قطعـی و یا جز اطمینان شـخصی حجت اسـت. و به این شـکل برخی اعتبار و ارزش روایات تفسیری را زیر سـوال می‌برند. غافل از اینکه بسیاری از روایـات تفسـیری متواتـر و یـا محفوف به قرائن قطعی اسـت و بسـیاری دیگر وثوق و اطمینـان شـخصی آفرین اسـت کـه این دسته‌های بسـیاری از روایات را شامل می‌شود ولی باز در خصوص روایات تفسیری گفتنی اسـت که در بسـیاری از موارد با دقّت درآیه و توجه به روایت روشن می‌شـود که تفسیر امام در روایت، تفسیری هماهنگ با آیه است و مشـکلی ندارد و به تعبیر روشن تر روایت ظهور آیه را برای ما بازگو می‌کند، چونان کسـی کـه آیه‌ای را برای ما تفسیر می‌کند و به ما نشان می‌دهد که ظهور آیه این است. در اینجا لازم نیست که سخن گوینده حتی حجت باشـد چرا که ما پس از شنیدن سخن وی از آیه اسـتظهار می‌کنیم و ظهور خود حجت است. بنابراین نباید در اعتبار روایات تفسیری سخت گیری بیش از حد داشت.

بله در مواردی که بخواهیم روایت تفسـیری‌ای را تعبداً بپذیریم باید اعتبارش تمام باشد و در این موارد اگر متواتر، محفوف به قرینه قطعی و اطمینان شـخصی آفرین نبود، به اعتبار و حجیت خبر واحد نوبت می رسد که در تفسیر آیات هم خبر واحد حجت و معتبر است. این گونه نیست که باب تفسیر و یا تاریخ و ابوابی از این دست از ابواب فقه متفاوت باشـد و تنها خبر واحد در فقه حجت باشد. مرحوم آیة الله العظمی خویی قدّس سـرّه در کتـاب البیان به اعتبار حجیت خبر واحد در تفسـیر آیات تصریح می‌کنـد. بنابراین ما در ارتباط با اعتبار روایات تفسیری مشـکلی نداریم و بر مبنای اکثریت کار تمام است. البته بر مبنای سخت گیر اقلیت کار دشوار می‌شود، همان گونه که در فقه نیز دشوار می‌گردد.

گفتنی اسـت خبر واحد در جایی که خصـوص علم و یقین لازم اسـت حجت نیسـت لذا در عقاید مواردی که خصوص علم و یقین لازم است خبر واحد حجت نیست ولی در عموم موارد بحثی ندارد.

در اینجا مناسب است که خواننده گرامی را به تفسیر البیان تالیف مرحوم آیة الله العظمی خویی قدّس سـرّه ارجاع دهیم. ایشان در ص ۳۹۸ می‌نویسد:

«گاه در حجیت خبر واحد ثقه در باب تفسیر قرآن اشکال می‌شود. وجه اشـکال این است که معنای حجیّت که برای خبر واحد و دیگر ادله ظنی ثابت است همان ترتیب آثار است ظاهراً در حالت جهل به واقع آن گونه که این آثار در صورت قطع به واقع بر واقع مترتب بود و این معنی از حجیت تحقق نمی‌یابد مگر زمانی که مفاد خبر، حکم شـرعی و یا موضوعی نمی‌باشد که شارع بر آن حکم شرعی مترتب سـاخته باشـد و این شـرط در خبر واحدی کـه از معصومان علیهم السلام در باب تفسیر روایت می‌شود یافت نمی‌گردد.»

ایشان در ادامه می‌افزاید:

«این اشکال خلاف تحقیق است، چون ما در مباحث اصول ثابت کردیم که معنای حجیت در اماراتی که به واقع نظر دارند این اسـت که از نظر شارع آن امارات تعبدی است و در نتیجه راه معتبر یکی از افراد علم محسوب می‌گردد. البته علم تعبدی نه وجدانی و در نتیجه هر آنچه بر قطع به آثار مترتب اسـت بر علم تعبدی نیز ترتب دارد. بنابراین می‌توان بر پایه این علم تعبدی خبر داد آن گونه می‌توان بر پایه علم وجدانی خبر داد و قول به غیر علم نیسـت و سـیره عقلا ما را به همین حقیقت رهنمون اسـت، چون عقلاء با اماره و دلیل معتبر معاملـه علم وجدانی می‌کنند و در ترتیب آثار فرقی نمی‌گذارند؛ چون ید مثلاً نزد عقلاء اماره اسـت بر مالکیت ذو الید نسـبت به آنچه در دست اوست و عقلاء بر این ید، همه آثار ملکیت را مترتب می‌سازند و اخبار از مالکیت او می‌دهند و شارع این سیره مستمر عقلاء را ردع نکرده اسـت. تا اینجا روشن شـد که دو مبنا در باب اعتبار و حجیت امارات است:

۱. مبنای ترتیب آثار شرعی
۲. مبنای علم تعبدی

بر مبنـای اول، حجیت اماره متوقف به مواردی اسـت که حکم شـرعی یا موضوع ذو حکم شـرعی باشـد ولی بر مبنای دوم اماره جایگزین علم وجدانی اسـت و عرفاً او را علم می دانند و آثار علم بر آن مترتب اسـت. این مبنای دوم پذیرفته ماست و بر این مبنی علم تعبدی با علم وجدانی تفاوتی ندارد مگر در مواردی که خصوص علم وجدانی اعتبار شده باشد. »

بنابراین آنچه معروف گشـته که حجیت خبر واحد مربوط به فقه اسـت نه تاریخ، تفسـیر و حتی مباحث عقیدتی پذیرفته نیست. آری

اگر در موردی خصوص علم و یقین لازم باشد خبر واحد در آنجا کار ساز نیست

و بر این پایه سخن علامه طباطبایی (ره) در تفسیر المیزان تمام نیست. ایشان می‌نویسد:

«روایات احاد از نظر ما حجت نیست مگر آن که محفوف به قرائن علم آور باشد. یعنی اطمینان کامل شخصی ایجاد کند. اعم از آن که در اصول دین باشد یا تاریخ یا فضایل یا امثال آن. تنها در فقه است که خبر واحد عاری از قرائن حجت است، زیرا اطمینان نوعی در حجیت روایت کافی است و همه اینها پس از عدم مخالفت روایت با قرآن است و تفضیل سخن در دانش علم اصول خواهد بود.» [۳]

(۴)

در فهم قرآن و دست یابی به لایه‌های عمیق تر، ما نیازمند روایات تفسیری هستیم و الا همچون مفسران اهل سنت از فهم لایه‌های عمیق و معانی ظریف قرآن محروم خواهیم بود. از باب نمونه آیه ۱۷ سوره حدید را در تفاسیر اهل سنت دنبال کنید تا دریابید که به دلیل محرومیت از تفسیر اهل بیت علیهم السلام نتوانسته‌اند به اعماق آن راه یابند:

و اعلموا انّ الله یحیی الارض بعد موتها...

نوشته‌اند خداوند زمین را با باران سر سبز و خرم می‌سازد پس از آن که در زمستان خشک و بی‌حاصل می‌گردد و برخی فراتر رفته‌اند که خداوند مردگان زمین را پس از مرگ در قیامت زنده می‌سازد. در تفسیر اول منظور از احیای زمین سر سبز سازی آن و منظور از مرگ زمین، خشکی و بی‌حاصلگی زمین در زمستان است. اما با مراجعه به تفاسیر روایی با معنای عمیقی که اهل بیت علیهم السلام از آیه ارائه فرموده‌اند، مواجه می‌شویم:

خداوند زمین را پس از مرگش بر اثر ظلم و جور با فرستادن مردانی که به اجرای عدالت می‌پردازند، زنده می‌کند. یعنی آرمان انتظار و حادثه عظیم ظهور آخرین ذخیره الهی برای نجات انسان.

و اینک توضیح بیشتر مطلب:

الم یأن للّذین آمنوا ان تخشع قلوبهم لذکرالله و ما نزل من الحقّ و لایکونوا کالّذین اوتوا الکتاب من قبل فطال علیهم الأمد فقست قلوبهم و کثیر منهم فاسقون* اعلموا انّ الله یحیی الأرض بعد موتها قد بیّنا الآیات لعلّکم تعقلون[۴]

آیا برای کسانی که ایمان آورده‌اند، هنگام آن نرسیده که دل هایشان به یاد خدا و آن حقیقتی که نازل شده نرم (و فروتن) گردد و مانند کسانی نباشند که از پیش بدانها کتاب داده شد و (عمر و) انتظار بر آنان به درازا کشید و دل هایشان سخت گردید و بسیاری از آنها فاسق بودند؟ بدانید که خدا زمین را پس از مرگش زنده می‌گرداند به راستی آیات (خود) را برای شما روشن گردانیده‌ایم باشد که بیندیشید.

ما در قرآن مشابه جمله یحیی الارض بعد موتها را که در این سوره آمده فراوان داریم ولی این آیه با آن آیات دیگر کاملاً متفاوت است.

بنگرید:

والله انزل من السماء ماءً فأحیی به الارض بعد موتها[۵]

و لئن سألتم من نزل من السماء ماءً فأحیا به الارض بعد موتها[۶]

و ما انزل الله من السماء من رزق فأحیا به الارض بعد موتها[۷]

والله الذی ارسل الریاح فتثیر سحاباً فسقناه الی بلد میّت فأحیینا به الارض بعد موتها[۸]

و آیة لهم الارض المیته احییناها و اخرجنا منها حبّاً [۹]

یخرج الحیّ من المیّت و یخرج المیّت من الحیّ و یحیی الأرض بعد موتها و کذلک تخرجون[۱۰]

و ینزّل من السماء ماءً فیحیی به الأرض بعد موتها[۱۱]

فانظر الی آثار رحمة الله کیف یحیی الارض بعد موتها[۱۲]

در همه آیات دیگر سخن از احیای زمین با آب باران است ولی در آیه سوره حدید سخن از باران و یا قرینه دیگری که اشاره به آب داشته باشد نیست بلکه در آیه قبل آمده که بر اثر طول مدت و به درازا کشیده شدن آمدن پیامبران در گذشته، اهل کتاب دلهایشان سخت می‌شد و بسیاری از آنان به فسق کشیده می‌شدند و از پای بندی آنان به کتاب آسمانی شان کاسته می‌شد. قرآن به مؤمنان این پند را می‌دهد که شما در برابر ذکر خدا و آنچه از سوی خدا آمده خشوع داشته باشید و به آنها تن دهید و به سان اهل کتاب نباشید که با گذشت زمان دلهایشان به قساوت می‌نشست و پای بندی خویش را به پیام‌های حق از دست می‌دادند، چرا که:

اعلموا انّ الله یحیی الارض بعد موتها

بدانید که خدا زمین را پس از مرگش زنده می‌سازد. این زنده ساختن زمین با رویش گیاهان نیست این زنده ساختن زمین در قیامت با حشر انسان‌ها نیست. این نویدی برای آینده انسان هاست که خداوند کسی را می‌فرستد و این زمین و مردمش را با عدالت، با اجرای حدود آسمانی و با احیای ایمان به خدا زنده می‌سازد.

**در فهم قرآن و دست یابی به لایه‌های عمیق تر ما نیازمند روایات تفسیری هستیم و الا همچون مفسران اهل سنت از فهم لایه‌های عمیق و معانی ظریف قرآن محروم خواهیم بود. از باب نمونه آیه ۱۷ سوره حدید را در تفاسیر اهل سنت دنبال کنید تا دریابید که به دلیل محرومیت از تفسیر اهل بیت علیهم السلام نتوانسته‌اند، به اعماق آن راه یابند:
و اعلموا انّ الله یحیی الارض بعد موتها...**

این معنای روشن از آیه که در روایات متعددی آمده است در هیچ کدام از تفاسیر اهل سنت دیده نمی‌شود و اصلاً آنان آیه را در این فضا و به این شکل ندیده‌اند و این امامان علیهم السلام هستند که پرده از این عمق و لایه قرآنی برمی گیرند. و اینک مروری به این روایات:

روایت اول:

عن رجل من اصحاب ابی عبدالله جعفر بن محمد علیهما السلام قال سمعته یقول: نزلت هذه الآیة الّتی فی سورة الحدید «و لایکونوا کالّذین اوتوا الکتاب من قبل فطال علیهم الأمد فقست قلوبهم و کثیر

منهم فاسقون» فی اهل زمان الغیبة ثم قال عزّوجلّ «اعلموا انّ الله یحیی الأرض بعد موتها قد بیّنا لکم الآیات لعلکم تعقلون» و قال: «الأمد أمدا لغیبة»

مردی از یاران امام صادق علیه السلام گوید: از امام علیه السلام شنیدم می‌فرمود: این آیه سوره حدید: «و مانند کسانی نباشند که از پیش بدانها کتاب داده شد و (عمر و) انتظار بر آنان به درازا کشید و دل هایشان سخت گردید و بسیاری از آنان فاسق بودند»، درباره مردم زمان غیبت نازل شده است. پس از آن خداوند عزّوجلّ فرمود: «بدانید که خدا زمین را پس از مرگش زنده می‌گرداند. به راستی آیات (خود) را برای شما روشن گردانیده‌ایم باشد که بیندیشید». امام علیه السلام فرمود: اَمَد در آیه همان مدت و زمان غیبت است. (اَمَد به معنای پایان زمان است، معادل اجل).

این آیه اشاره به ظهور حضرت قائم علیه السلام و اجرای عدالت و زنده سازی زمین با عدل دارد و هرگز سخن از زنده سازی زمین در بهار پس از گذران پائیز نیست.

با مراجعه به تفاسیر روایی با معنای عمیقی که اهل بیت علیهم السلام از آیه واعلموا أن الله یحیی الارض بعد موتها ارائه فرموده‌اند، مواجه می‌شویم:
خداوند زمین را پس از مرگش بر اثر ظلم و جور با فرستادن مردانی که به اجرای عدالت می‌پردازند، زنده می‌کند. یعنی آرمان انتظار و حادثه عظیم ظهور آخرین ذخیره الهی برای نجات انسان.

این آیه برای مردم زمان غیبت حرف دارد و در مورد حضرت مهدی علیه السلام مصداق پیدا می‌کند. این آیه برای ما نازل گشته و از ما می‌خواهد که همچنان در انتظار پایان این مدت بمانیم و بدانیم که هدف بلند و آرمان دینی‌مان تحقق خواهد یافت و غیبت به نهایت می‌رسد و ظهور تحقق می‌یابد و در این جهت هیچ شکی به خود راه ندهیم که موجب تزلزل پای بندی ما به حق می‌گردد.

روایت دوم:

عن ابی عبدالله علیه السلام قال: نزلت هذه الآیة فی القائم «و لایکونوا کالذین اوتوا الکتاب من قبل فطال علیهم الأمد فقست قلوبهم و کثیر منهم فاسقون»

امام صادق علیه السلام فرمود: این آیه در مورد حضرت قائم علیه السلام نازل گشته است که: «و مانند کسانی نباشند که از پیش بدانها کتاب داده شد و (عمر و) انتظار بر آنان به درازا کشید و دل هایشان سخت گردید و بسیاری از آنها فاسق بودند.»

روایت سوم:

عن رجل من اصحاب ابی عبدالله علیه السلام قال سمعته یقول: نزلت هذه الآیة: «ولایکونوا کالذین اوتوا الکتاب من قبل فطال علیهم الأمد فقست قلوبهم و کثیر منهم فاسقون» فی اهل زمان الغیبة و الأمد أمد الغیبة کأنّه اراد عزّوجلّ یا امّة محمد او یا معشر الشیعة لاتکونوا کالّذین اوتوا الکتاب من قبل فطال علیهم الأمد فتأویل هذه الآیة جار فی اهل زمان الغیبة و ایّامها دون غیرهم.

مردی از یاران امام صادق علیه السلام گوید: از امام علیه السلام شنیدم می‌فرمود: این آیه: «ومانند کسانی نباشند که از پیش بدانها کتاب داده شد و (عمر و) انتظار بر آنان به درازا کشید و دل هایشان سخت گردید و بسیاری از آنها فاسق بودند» درباره مردم زمان غیبت نازل شده است و امد در آیه همان نهایت زمان غیبت است.

گویا خداوند عزّوجلّ چنین منظوری داشته است که‌ای امّت محمد و یا ای گروه شیعه! به سان کسانی از اهل کتاب نباشید که نهایت زمان بر آنان به درازا کشید. بنابراین تأویل این آیه درباره مردم زمان غیبت و نه دیگر مردمان جاری است.

این روایت همان روایت نخستین است. فراز پایانی این روایت به نظر می‌رسد از امام علیه السلام نیست و ظاهراً از مرحوم نعمانی است.

روایت چهارم:

عن ابی ابراهیم علیه السلام فی قول الله عزّوجلّ: «یحیی الارضِ بعد موتها» قال: لیس یحییها بالقطر و لکن یبعث الله عزّوجلّ رجالاً فیحیون العدل فتحیا الأرض لاحیاء العدل ولاقامة الحدّ فیها أنفع فی الأرض من القطر اربعین صباحاً.

امام کاظم علیه السلام درباره گفته خداوند عزّوجلّ: «خدا زمین را پس از مرگش زنده می‌گرداند» فرمود: زمین را با باران زنده نمی‌کند بلکه خداوند عزّوجلّ مردانی را بر می‌انگیزد که عدل را زنده می‌سازند و زمین به دلیل احیای عدل زنده می‌شود و اجرای حد در زمین برای زمین از باران چهل روز سودمندتر است.

دلالت این روایت بر تطبیق آیه بر حکومت حضرت مهدی علیه السلام و احیای عدالت به دست توانمند آن حضرت و یارانش کاملاً روشن است.

روایت پنجم:

عن محمد الحلبی، انّه سأل اباعبدالله علیه السلام عن قول الله عزّوجلّ: «اعلموا انّ الله یحیی الأرض بعد موتها» قال: العدل بعد الجور.

محمد حلبی از امام صادق علیه السلام درباره گفته خداوند عزّوجلّ: «بدانید که خدا زمین را پس از مرگش زنده می‌گرداند» پرسید. حضرت فرمود: منظور، عدالت پس از جور و ستم است.

روایت ششم:

... عن ابی جعفر علیه السلام فی قول الله عزّوجلّ: « اعلموا انّ الله یحیی الأرض بعد موتها» قال: یحییها الله عزّوجلّ بالقائم علیه السلام بعد موتها یعنی بموتها کفر اهلها و الکافر میّت.

از امام باقر علیه السلام درباره گفته خداوند عزّوجلّ: «بدانید که خدا زمین را پس از مرگش زنده می‌گرداند» روایت که فرمود: خداوند زمین را با حضرت قائم علیه السلام پس از مرگ زمین زنده می‌سازد. منظور از مرگ زمین، کفر مردمش می‌باشد و کافر مرده است.

نقش حضرت قائم علیه السلام در احیای زمین در این روایت

برجسته و مشخص است. تنها مرگ زمین در این روایت به کفر مردم تفسیر شده و طبیعتاً در برابر حیات زمین به ایمان تفسیر می‌شود و تفسیر حیات و مرگ زمین به ایمان و کفر مردم هیچ منافاتی با تفسیر حیات زمین به عدل و مرگ آن به جور ندارد؛ چرا که عدل همان اجرای کامل دستورهای الهی است که از ایمان برمی خیزد و جور همان عدم اجرای دستورهای الهی است که از کفر نشأت می‌گیرد.

روایت هفتم:

عن ابی جعفر علیه السلام فی قوله عزّوجلّ: «اعلموا انّ الله یحیی الأرض بعد موتها» یعنی بموتها کفر اهلها و الکافر میّت فیحییها الله بالقائم علیه السلام فیعدل فیها فتحیا الارض و یحیی اهلها بعد موتهم.[۱۳]

از امام باقر علیه السلام درباره گفته خداوند عزّوجلّ: «بدانید که خدا زمین را پس از مرگش زنده می‌گرداند» روایت است که از مرگ زمین، کفر مردمش منظور است و کافر مرده است و خداوند زمین را با حضرت قائم علیه السلام زنده می‌کند و حضرت عدالت را در زمین اجرا می‌کند و زمین زنده می‌شود و مردمش پس از مردنشان زنده می‌شوند.

مفاد این روایت با روایت پیشین یکی است و سند هم یکی است. بنابراین هر دو یک روایت است، همان گونه که روایت اول و دوم و سوم هم به احتمال قریب به یقین یکی است.

روایت هشتم:

قال الحسین بن علی بن ابی طالب: منّا اثناعشر مهدیّاً اولهم امیرالمومنین علی بن ابی طالب و آخرهم التاسع من ولدی و هو الامام القائم بالحقّ یحیی الله به الأرض بعد موتها و یظهر به دین الحق علی الدّین کله و لوکره المشرکون.[۱۴]

امام حسین بن علی بن ابی طالب علیه السلام فرمود: از ما اهل بیت دوازده مهدی است. نخستین آنان امیرالمومنین علی بن ابی طالب و آخرین شان نهمین فرزندم است که همان امام قائم به حق است. خدا به دست وی زمین را پس از مرگش زنده می‌کند و دین حق را به دست او بر همه دین‌ها پیروز می‌سازد گرچه مشرکان نخواهند.

تعبیر یحیی الله به الارض بعد موتها درباره حضرت قائم علیه السلام بی‌اشاره به آیه مورد بحث نیست و با توجه به وجود روایات بسیار در زمینه تفسیر این آیه و تطبیق آن بر حضرت قائم علیه السلام می‌توان این روایت را نیز از روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام درباره آیه ۱۷ از سوره حدید دانست.

روایت نهم:

فقال علیه السلام: یا عمّتا بیتی اللّیلة عندنا فانّه سیولد اللّیلة المولود الکریم علی الله عزّوجلّ الّذی یحیی الله به الأرض بعد موتها...[۱۵]

امام حسن عسکری علیه السلام فرمود: عمّه جان! امشب را نزد ما بمان چرا که در این شب آن فرزند ارزشمند در پیشگاه خداوند عزّوجلّ به دنیا می‌آید. همان فرزندی که خدا با او زمین را پس از مرگش زنده می‌سازد.

روایت دهم:

ابن عباس: « اعلموا انّ الله یحیی الأرض بعد موتها» یعنی یصلح الارض بقائم آل محمد من بعد موتها یعنی من بعد جور اهل مملکتها «قد بیّنا لکم الایات» بقائم آل محمد «لعلّکم تعقلون»۶۱

ابن عباس درباره آیه: «بدانید که خدا زمین را پس از مرگش زنده می‌گرداند» می‌گوید: منظور آیه این است که خداوند زمین را با قائم آل محمد پس از مرگ زمین اصلاح می‌کند و منظور از پس از مرگ زمین، همان پس از جور و ستم مردم زمین است. «به راستی آیات (خود) را برای شما روشن گردانیده ایم» با قائم آل محمد «باشد که بیندیشید».

مفاد این روایت که از ابن عباس است، هماهنگ با روایات دیگر و منطبق با آیه شریفه است

با مراجعه به تفاسیر اهل سنّت در می‌یابیم که اصولاً آنها به این معنی نزدیک نشده‌اند ولی مفسران شیعی با بهره گیری از روایات این معنای عمیق و زنده و زیبای آیه را در تفاسیر خود ذکر کرده‌اند. و این خود نمونه‌ای روشن از عمق یابی تفسیر با مراجعه به روایات تفسیری منقول از اهل بیت علیهم السلام است.

پی نوشت‌ها:

۱ـ کافی، ج ۱، ص ۲۲۲، ح ۶.

۲ـ ظاهراً صحیح این است که برخی از آنان چنین بودند که از پیامبرصلی الله علیه و آله نمی‌پرسیدند و نمی‌خواستند که پیامبرصلی الله علیه و آله برایشان بگوید (دقت کنید).

۳ـ المیزان، ج۸ ص ۱۴۱

۴ـ حدید/۱۶ و ۱۷

۵ـ نحل / ۶۵

۶ـ عنکبوت / ۶۳

۷ـ جاثیه / ۵

۸ـ فاطر / ۹

۹ـ یس / ۳۳

۱۰ـ روم / ۱۹

۱۱ـ روم / ۲۴

۱۲ـ روم / ۵۰

۱۳ـ تمامی هفت روایتی که گذشت به نقل از تفسیر البرهان است.

۱۴ـ کمال الدین، ج ۱، ص ۲۸۹، ح ۳.

۱۵ـ همان ج ۲ ص ۴۲۶

۱۶ـ بحار الانوار ج ۵۱ ص ۵۳

نقدمشهورات

■ عقل و عشق/ مهدی نصیری

نقدمشهورات

عقل و عشق

مهدی نصیری

اشاره

در بخش نقد مشهورات، در هر شماره، به نقد و بررسی موضوع مشـهور و مقبولی نـزد اغلب، اعم از خواص و عـوام می‌پردازیم و بـا میزان قرار دادن مبانی و ملاک‌های قـرآن و عترت، غلط بودن و بیگانگی آن را با معارف قرآن و اهل بیت علیهم السـلام نشـان می‌دهیم. جا افتادن و مشهور و مقبول شدن اموری غلط نزد اکثریت خاص و عام یک جامعه متدین و شـیعی اغلب بدان دلیل است که ما تعهـد عملی کامل و جامع به موازیـن و آموزه‌های وحیانی اعم از قرآن و عترت نداشـته و دچـار التقاط در مبانی فکری و نظری و اعتقادی خویش هسـتیم و منظومه فکری‌مان آمیخته و آغشته به آموزه‌ها و انگاره‌های مکاتب بشـر سـاز و آکنده از تناقض و باطل گویی است.

این شماره نقد مشـهورات به موضوع عشق و تقابل آن با عقل که در فلسـفه و بـه خصوص عرفان یونانـی، موضوعی محوری و اساسـی است و از این دو مکتب بشـری به اندیشه و زبان بسیاری متدینین نیز سـرایت کرده می‌پردازیـم و فاصله و بیگانگی آن را با مکتب اهل بیت علیهم السلام نشان می‌دهیم.

تقابل بین عقل و عشـق و طرح این مساله که مقام عشق بسی بالاتـر از عقل اسـت و آن جا که عشـق آید جای عقل نیسـت و توصیفاتی از این قبیل، یکی از مباحث مهم عرفان و تصوف اسـت و تقریبا کمتر عارف و شاعر عارف مسلکی است که به این موضوع نپرداخته باشد:

جناب عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است
کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد (حافظ)
ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی
ترسم این نکته به تحقیق نخواهی دانست (حافظ)
پس چه باشد عشق ؟ دریای عدم
در شکسته عقل را آنجا قدم (مولوی)
عشق آمد، عقل از آن آواره شد
صبح آمد، شمع از او بیچاره شد (مولوی)
دور بادا عاقلان از عاشقان
دور بادا بوی گلخن از صبا
گر در آید عاقلی گو راه نیست
ور در آید عاشقی صد مرحبا (مولوی)
مستم ز شراب عشق مستم
وز عقل عقیله جوی جستم (علاء الدوله سمنانی)

بسیاری از شاعران منظومه هایی با موضوع جدال عقل و عشق و یا مقایسـه این دو با هم سـروده اند و عقل را در برابر عشـق به شدت تحقیر کرده اند. مانند:

عقل گفت من سبب کمالاتم
عشق گفت من در بند خیالاتم
عقل گفت مرا علم و بلاغت است
عشق گفت مرا از عالم فراغت است (عبدالله انصاری)[1]
عشق عاشق را بود حبل المتین
عاشقی بالاتر است از کفر و دین...
عشق آن باشد که باطل حق شود
قید را بگذارد و مطلق شود...[2]
عشق سوی کفر آرد موکشان
عقل از اسلام می‌جوید نشان...
چون که عشق آمد عقل آواره شد
در جفای او خرد بیچاره شد...
رهزن راه است عقل حیله جو
جز ز شحنه عشق ناید دفع او... [3] (محمد اسیری لاهیجی، شارح گلشن راز)
عقل آمد از در تقوی و شرع
عشق در هم کوفت بیت اصل و فرع...[4] (۲۹۶)
عقل گوید کن تیغ برهان را غلاف
در مقام عاشقی حکمت مباف[5] (صفی علی شاه)

اکنون باید دید موضع و منظر قرآن و اهل بیت علیهم السلام در قبال این تقابل و تحقیر عقل و بلکه اساسـا در برابر موضوع عشق چیسـت و این واژه پر شـکوه و طنین در ادبیات عارفانه و صوفیانه که گاه از آن با عنوان یک مذهب و دین یاد می‌شود (ملت عشق از همه دین‌ها جداست ـ مولوی)، چه جایگاهی در آیات قرآن و روایات اهـل بیـت علیهـم السلام دارد.

تقابل بین عقل و عشـق و طرح این مسـاله که مقام عشق بسی بالاتر از عقل اسـت و آن جا که عشـق آیـد جای عقل نیسـت و توصیفاتی از ایـن قبیل، یکی از مباحـث مهـم عرفـان و تصوف اسـت و تقریبـا کمتـر عـارف و شاعر عارف مسلکی است که به این موضوع نپرداخته باشد.

جایـگاه واژه عشـق در آیـات و روایات

واژه عشـق و مشـتقات آن در قرآن وجود نداشـته و در روایات تشیع نیز تنها در چند مورد با بار معنایی مثبت اسـتعمال شده است و در مواردی هم با بار معنایی مذموم از آن یاد شـده است. موارد استعمال واژه عشق و یا مشـتقات آن با بار معنایی مثبت در احادیث و روایات به شـرح زیر است:

قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم:
أفضل الناس من عشـق العبادة فعانقها وأحبها بقلبه، وباشـرها بجسـده، وتفرغ لها، فهو لا يبالي على ما أصبح من الدنيا على عسر أم على يسر[6]

برترین مردم کسـی اسـت که عاشـق عبادت و با آن دمساز و دوستدار قلبی آن، و با جسمش به جا آورنده آن باشد. در این صورت

او روزگار خود را بدون توجه به سختی و راحتی آن به سر خواهد آورد.
قال رسول الله (صلی الله علیه و آله):
ان الجنة اعشق لسلمان من سلمان للجنة[۷]
عشق بهشت به سلمان بیشتر از عشق سلمان به بهشت است.
قال علی (علیه السلام): هذا... مصارع عشاق شهداء لا یسبقهم من کان قبلهم و لا یلحقهم من کان بعدهم.
حضرت علی (علیه السلام) روزی گذرشان به کربلا افتاد و فرمود: اینجا قربانگاه عاشقان و مشهد شهیدان است. شهیدانی که نه شهدای گذشته و نه شهدای آینده به پای آنها نمی‌رسند.[۸]
باید در اینجا یاد آور شد که روایاتی چون «من عشقنی عشقته ...» و یا «من عشق فعف ...» در منابع و مصادر روایی شیعه نبوده و تنها در برخی منابع روایی اهل سنت است که ظاهرا از منابع و مقالات صوفیه به این منابع رسوخ کرده است.
و اما در روایات زیر واژه عشق با بار معنایی منفی استعمال شده است:
سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن العشق؟ قال: قلوب خلت عن ذکر اللّه فأذاقها اللّه حبّ غیره.[۹]
راوی می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره عشق پرسیدم، فرمودند:
آن‌ها قلب‌هائی هستند که از ذکر خداوند تهی گشته‌اند، پس خداوند آن‌ها را به محبت غیر خود گرفتار کرده است.
امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه درباره عشق عاشق فرموده‌اند:
من عشق شیئا أعشی بصره، وامرض قلبه، فهو ینظر بعین غیر صحیحة، ویسمع بأذن غیر سمیعة، قد خرقت الشهوات عقله، واماتت الدنیا قلبه، وولهت علیها نفسه، فهو عبد لها ولمن فی یدیه شیءٌ منها...[۱۰]
آن کس که عاشق چیزی [یا فردی] می‌شود، دیده و فهمش را فرو پوشیده، و دلش را بیمار نموده، پس به دیده غیر صحیح می‌نگرد، و به گوشی ناشنوا می‌شنود، شهوات عقلش را از میان برده، و دنیا قلبش را میرانده، و وجودش شیفته آن شده، پس بنده آن گشته است .
قال رسول الله (صلی الله علیه و آله: لاتستشیروا اهل العشق فلیس لهم رأی و ان قلوبهم محترقة ... و عقولهم سالبة[۱۱]
با گرفتاران عشق مشورت نکنید، زیرا که برای آنان رأی صوابی نیست، دلهایشان آتش گرفته و خردهایشان سلب شده است.
آنچه از این روایات استفاده می‌شود این است که اگر چه کاربرد واژه عشق را به کلی نمی توان ممنوع دانست اما این مطلب نیز قابل انکار نیست که در منظومه معرفتی بر آمده از قرآن و اهل بیت علیهم السلام ، این واژه و مشتقات آن بر خلاف آنچه در

واژه عشق و مشتقات آن در قرآن وجود نداشته و در روایات تشیع نیز تنها در چند مورد با بار معنایی مثبت استعمال شده است و در مواردی هم با بار معنایی مذموم از آن یاد شده است.

متون عرفانی و یا فلسفی دیده می‌شود طنین چندانی نداشته و در مواردی نیز با مفهومی منفی و مذموم به کار رفته است. قرآن و روایات اگر قرار بوده است از علاقه و محبت‌های ممدوح سخن بگویند، مثل محبت بنده نسبت به معبود و محبت مؤمنان به خداوند و یا به اولیای خداوند، از واژه حب و مشتقات آن استفاده شده است:
یحبهم و یحبونه[۱۲]
خداوند آنان را دوست دارد و آنان نیز خداوند را دوست می‌دارند.
امام صادق علیه السلام: هل الدین الا الحب[۱۳]
آیا دین جز محبت ورزی [به خداوند و اولیای معصومین او] است.
وحتی آنجا که سخن از محبت شدید مومنان نسبت به خداوند است که در فرهنگ عرفان و صوفیه مصداق بارز کار برد واژه عشق است، به جای این واژه از تعبیر «اشد حبا» استفاده می‌شود:
والذین آمنوا اشد حبا لله[۱۴]
در یکی از مناجات‌های پانزده گانه امام سجاد علیه السلام با عنوان مناجات المحبین که مضمونی آکنده از محبت ورزی و اشتیاق نسبت به خداوند دارد، حتی یک بار از واژه عشق استفاده نشده و همه جا از مشتقات حب و یا در مواردی از ودّ و شوق و اشتیاق استفاده شده است:
إِلَهِی مَنْ ذَا الَّذِی ذَاقَ حَلاَوَةَ مَحَبَّتِكَ فَرَامَ مِنْكَ بَدَلاً إِلَهِی فَاجْعَلْنَا مِمَّن ... أَخْلَصْتَهُ لِوُدِّكَ وَ مَحَبَّتِكَ وَ شَوَّقْتَهُ إِلَى لِقَائِكَ ...وَ فَرَّغْتَ فُؤَادَهُ لِحُبِّكَ وَ ... اللَّهُمَّ اجْعَلْنَا مِمَّنْ ... قُلُوبُهُمْ مُتَعَلِّقَةٌ بِمَحَبَّتِكَ ... یَا مُنَى قُلُوبِ الْمُشْتَاقِینَ وَ یَا غَایَةَ آمَالِ الْمُحِبِّینَ أَسْأَلُكَ حُبَّكَ وَ حُبَّ مَنْ یُحِبُّكَ ... وَ أَنْ تَجْعَلَ حُبِّی إِیَّاكَ قَائِداً إِلَى رِضْوَانِكَ وَ شَوْقِی إِلَیْكَ ذَائِداً عَنْ عِصْیَانِكَ[۱۵]
آنچه می‌توان در باره عدم کاربرد رایج این واژه در زبان قرآن و روایات گفت این است که گویا واژه عشق به دلیل ریشه لغوی آن و برخی از اشتقاقات آن، ظرف مناسبی برای حمل مفاهیمی والا مثل محبت نسبت به خداوند و اولیای خداوند نیست.
بدیع الزمان فروزانفر در شرح مثنوی می‌نویسد: اطباء عشق را از امراض دماغ شبیه به مالیخولیا گرفته اند. از ارسطو در تعریف عشق نقل می‌کنند: هو عمی الحس عن ادراک عیوب المحبوب. ابن سینا می‌گوید: هذا مرض وسواسی شبیه بالمالیخولیا.[۱۶]
در لغت نامه دهخدا در توضیح واژه عشق آمده است: مرضی است از قسم جنون که از دیدن صورت حسن پیدا می‌شود، و گویند که آن ماخوذ از عَشَقه است و آن نباتی است که آن را لبلاب گویند، چون بر درختی بپیچد آن را خشک کند، همین حالت عشق است بر هر دلی که طاری شود صاحبش را خشک و زرد کند.[۱۷]
بدیهی است محبت به خداوند و محبت به اولیای معصوم و غیر معصوم او نه مرضی وسواسی است و نه موجب خشک شده و زرد

www.ebnearabi.com

شدن جسم و روح محب می‌شود. در هر صورت شاید بتوان این امر را دلیل بی اعتنایی آیات و روایات (به جز سه روایت ذکر شده) به این واژه دانست.

عشق مجازی و عشق حقیقی

موضوع دیگری که مورد توجه و اهتمام عرفا و صوفیان و برخی از فلاسفه مثل ملاصدرا بوده است اما نه تنها کمترین اثری از آن در قرآن و روایات نیست، بلکه نسبت به آن تحذیر و بلکه تحریم وجود دارد، این است که عشق مجازی و تمایل به زیبا رویی مؤنث و یا مذکر که بدان عشق مجازی می‌گویند، مقدمه عشق حقیقی و وصول به محبت خداوند قلمداد شده و از آن ستایش‌ها می‌شود.

مولوی می‌گوید:

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است
عاقبت ما را بدان شه رهبر است

یا :

عشق مجازی را نگر بر عشق حق است انتها

عرفا بر همین مبنای خود ساخته که عشق مجازی پلی به سوی عشق حقیقی است، وقتی به قصه قرآنی یوسف و زلیخا می‌پردازند، بر خلاف منطق قرآن که از عشق زلیخا به یوسف با عنوان سوء و فحشاء یاد می‌کند،[18] از زلیخای عاشق یوسف حتی با وجود شوهردار بودنش تجلیل کرده و از او یک قهرمان عشق بازی می‌سازند:

من از آن حسن روز افزون که یوسف داشت دانستم
که عشق از پرده عصمت برون آرد زلیخا را (حافظ)
عشق زلیخا ابتدا بر یوسف آمد سالها
شد آخر آن عشق خدا، می‌کرد بر یوسف جفا (مولوی)
ز معشوقان چو یوسف کس نبوده
جمالش از همه خوبان فزوده...
نبود از عاشقان کس چون زلیخا
به عشق از جمله بود افزون زلیخا
ز طفلی تا به پیری عشق ورزید
به شاهی و امیری عشق ورزید
پس از پیری و عجز و ناتوانی
چو بازش تازه شد عهد جوانی،
به جز راه وفای عشق نسپرد
بر آن زاد و بر آن بود و بر آن مرد (جامی)

در بیان جامی مشهود است که زلیخا قهرمان عشق و الگوی عاشقان است و هیچ تفاوتی بین حرکت آغازین زلیخا آن گاه که همسر عزیز مصر بود و در یک اقدام گناه آلود می خواست پرده عصمت یوسف را بدرد با آنگاه که زنی پیر و بیوه بود و از حرکت زشت و معصیت بزرگ خود آگاه و پشیمان شده بود و بر اساس بعضی از گزاره های تاریخی (با فرض صحت آن) مجددا به یوسف علاقمند می شود و تمنای ازدواج با او را دارد، نیست.

علاوه بر آثار عرفانی و شعری، در آثار فلسفی نیز به این موضوع پرداخته شده است.

ابن سینا در کتاب «اشارات» در مورد مقامات عارفان که بحث می کند، می گوید:

شخص مرید نیازمند ریاضت است و ریاضت سه هدف دارد؛ اوّل: دور کردن غیر حق از حق، دوم: مطیع ساختن نفس اماره... سوم: لطیف ساختن درون برای تنبه و آگاهی. سپس می‌افزاید: آن غرض سوم را دو امر کمک می‌کند. یکی: فکر لطیف و اندیشه صاف. دوم: عشق پاک و عفیف، که شمایل معشوق در آن حاکم باشد، نه سلطان شهوت.[19]

اما آنچه عجیب تر از این همه است نوشته ملا صدرا به عنوان یک عالم شیعی که خویش و فلسفه اش را ملتزم به کتاب و سنت اعلام می‌کند، در مورد عشق مجازی است، در حالی که او می‌داند نه تنها کمترین اثری از این مبحث در معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام نیست بلکه مورد مذمت و انکار و هشدار شدید بوده است. او در اسفار در بابی با عنوان «فی ذکر عشق الظرفاء والفتیان للاوجه الحسان» به تفصیل در دفاع از عشق مجازی ـ حتی از عشق مردان به نوجوانان و غلمان ـ سخن می‌گوید. او می‌نویسد:

«... و آنچه دلالت می‌کند بر آن نظر دقیق و فکر انیق و ملاحظه امور متعلقه به عشق از اسباب کلیه و مبادی عالیه و غایات حکیمه آن این است که چون عشق، ـ یعنی لذت بردن فراوان از نیکوئی صورت زیبا، و محبت زیاد به کسی که دارای شمائل لطیفه و تناسب اعضاء و خوبی قیافه است ـ به طور طبیعی در نفوس اکثر ملتها بدون تکلف و زحمت وجود دارد، پس به ناچار از امور قرار داده خدائی است که مصالح و حکمت‌هایی بر آن مترتب می‌باشد پس باید زیبا و پسندیده باشد مخصوصا که از بزرگان اهل فضلی به جهت نتایج محترمی واقع شده است... زیرا می‌یابیم که بیشتر نفوس ملت‌هایی که دارای علوم و صنائع ظریف و لطیف و آداب و ریاضات می‌باشند مانند اهل فارس و اهل عراق و اهل شام و روم و هر گروه دیگری که دارای علوم دقیق و صنایع لطیف و آداب نیکویند، خالی از این عشقی که منشأ آن پسندیدن شمائل محبوب است نمی‌باشند. و ما احدی را نیافته‌ایم از آنانی که دارای قلب لطیف و طبع ظریف و ذهن صاف و نفس مهربان باشد، در اوقات عمر خود از این محبت خالی به سر برده باشد. و نیز می‌بینیم سائر نفوس سخت و قلب های سنگ و طبائع

موضوع دیگری که مورد توجه و اهتمام عرفا و صوفیان و برخی از فلاسفه مثل ملاصدرا بوده است اما نه تنها کمترین اثری از آن در قرآن و روایات نیست، بلکه نسبت به آن تحذیر و بلکه تحریم وجود دارد، این است که عشق مجازی و تمایل به زیبا رویی مؤنث و یا مذکر که بدان عشق مجازی می‌گویند، مقدمه عشق حقیقی و وصول به محبت خداوند قلمداد شده و از آن ستایش‌ها می‌شود.

خشک از کردها و اعراب و ترک و سیاهان از این محبت خالی اند، و فقط بیشتر آنان به محبت مردان نسبت به زنان و زنان نسبت به مردان ـ به خاطر نکاح و جماع چنان که در طبائع سائر حیواناتی که حب ازدواج و مجامعت در ایشان نهفته است و غرض از آن در طبیعت بقای نسل می‌باشد ـ اکتفا کرده‌اند...»

ملا صدرا در ادامه وجود چنین عشقی در معلمان نسبت به کودکان و پسربچگان را یکی از انگیزه‌های مهم آنان برای تعلیم و تربیت می‌داند که اگر چنین عشقی نبود، گویا دیگر انگیزه‌ای برای تعلیم و تربیت وجود نداشت:

«اطفال و بچه‌ها وقتی از تربیت پدر و مادر فارغ و بی نیاز شوند، پس از آن نیازمند آموزش و حسن توجه و التفات مشفقانه و مهربانانه اساتید و معلمان می‌شوند. پس آن کس که این امر را حلال و درست می‌داند در می‌یابد که لطف و عنایت الهیه در نفس مردان بالغ، میل و رغبت به کودکان و عشق ورزی و محبت پسران زیبا روی را قرار داده است تا این امر انگیزه‌ای برای تادیب و تهذیب و تکمیل نفوس ناقص آنان و رساندنشان به غایاتی باشد که برای آن خلق شده اند و گرنه، خدا این میل و رغبت و محبت را در اکثر خوش طبعان و علماء و دانشمندان خلق نمی‌کرد. پس باید حتما در وجود و جایگیری این عشق نفسانی در نفوس لطیف عاری از خشکی و قساوت، فایده حکیمانه و نتیجه صحیحی وجود داشته باشد.»

او در ادامه می‌افزاید:

«و ما خود این نتیجه‌هائی را که ذکر کردیم مشاهده می‌کنیم. پس حتما وجود این عشق در انسان در شمار فضائل و نیکوئی‌هاست نه از جمله پستی‌ها و سیئات. و به جان خودم سوگند که این عشق، نفس را از همه مهمات دنیوی جز یکی فارغ می‌کند. پس از آنجا که همه مهمّات را یکی، که همان شوق به رویت جمال انسانی می‌باشد قرار می‌دهد، بسیاری از آثار جمال و جلال الهی را در خود نهفته دارد که خداوند در این باره می‌فرماید: « لَقَدْ خَلَقْنَا الانسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ » ونیز: « ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»

سپس می‌گوید:

«و به همین خاطر این عشق نفسانی برای شخص انسانی، وقتی که منشأش افراط شهوت حیوانی نباشد بلکه پسندیدن شمائل معشوق... و ناز و غمزه او باشد از جمله فضائل است که دل را باز و ذهن را تیز می‌کند و نفس را به ادراک امور شریف آگاه می‌سازد، و به همین جهت مشایخ و پیران در ابتدا مریدان خویش را به عشق بازی امر می‌فرمودند.»[20]

عرفا بر همین مبنای خود ساخته که عشق مجازی پلی به سوی عشق حقیقی است، وقتی به قصه قرآنی یوسف و زلیخا می‌پردازند، بر خلاف منطق قرآن که از عشق زلیخا به یوسف با عنوان سوء و فحشاء یاد می‌کند، از زلیخای عاشق یوسف حتی با وجود شوهردار بودنش تجلیل کرده و از او یک قهرمان عشق بازی می‌سازند.

همان گونه که اشاره کردیم در حالی که فلاسفه و عرفا در مقوله عشق مجازی و پل بودن آن به سوی عشق به خداوند و فضایل انسانی این همه داد سخن داده اند و قلم فرسایی کرده اند، اثری از این موضوع به اصطلاح تربیتی در قرآن و آموزهای انبیاء و اهل بیت علیهم السلام نیست و این در حالی است که مهمترین رسالت انبیاء، تعلیم و تربیت و تهذیب نفوس انسان‌ها و ایجاد محبت نسبت به خداوند در دل آنها بوده است. آیا باید العیاذ بالله این امر را به حساب غفلت و بی توجهی و یا ضعف و نقص آموزه‌های وحیانی در امر تربیت و تهذیب دانست که حضرات عرفا و صوفیان و فلاسفه مشاء و اشراق و حکمت متعالیه بدان وقوف یافته اند؟

البته آنان که بر مدار وحی حرکت می‌کنند و میزانشان در صحت و سقم معارف و مطالب، قرآن و اهل بیت علیهم السلام است این امر را به حساب انحراف و غلط گویی عرفان و فلسفه می‌گذارند که خود بنیادانه و یا به تبعیت از فلاسفه مشرک یونانی چنین مبحثی را وارد مدرسه و مکتب خود کرده اند و به اسم معارف اسلامی به مردم بی خبر و غافل تحویل می‌دهند.

نکته قابل توجه این که فیلسوف صدرایی معروف ملا هادی سبزواری در تعلیقات و حواشی خود بر اسفار وقتی به بحث عشق ملاصدرا می‌رسد، متوجه این نکته است که این امر (یعنی عشق ورزی به زیبا رویان خارج از یک چارچوب شرعی) از محرمات الهی است لذا در صدد بر آمده است به نحوی غیر علمی و به سیاق بافته‌های فیلسوفانه و صوفیانه آن را توجیه نماید.[21]

عجیب این که خودِ ملاصدرا در کتاب دیگر خود با نام «کسر الاصنام الجاهلیة فی کفر جماعة الصوفیة» در حمله به صوفیان و تخریب آنان، صوفی را چنین توصیف می‌کند: «اکثر وقت صوفی به بازی و چرب زبانی با پسربچه‌ها و نوجوانان ... و شنیدن غنا و موسیقی و بکار گیری آلات لهو و لعب و خسران می‌گذرد... و علی رغم این آفت شدید و بلای بزرگی که بدان دچار است، من جماعتی از کوردلان و گروهی از سفیهان و خوارشدگان را دیده‌ام که در این امور[که صوفی بدان دچار است] معرفت و مشاهده حق اول (خداوند) و همجواری با مقامات عالیه و وصول به معبود و ملازم با خداوند بودن در عین شهود او و دیدن جمال احدی و فوز به لقاء سرمدی و حصول فنا و بقا را ادعا می‌کنند»[22]

این عبارت ملاصدرا در واقع بهترین و کوبنده ترین پاسخی است که می‌توان به بحث عشق فلاسفه و عرفا و از جمله بحث عشق خود او در کتاب اسفار داد که این نمونه صوفی مورد حمله شما ـ که سمبلی از دیگر صوفیه است ـ بر اساس فتوای فلاسفه و عرفا در تجویز و بلکه تحسین عشق مجازی حتی عشق به پسران

به چنین ورطه هولناکی افتاده است و فساد و شهوت رانی را بستر و قنطره‌ای برای شهود و وصول و لقای حق می‌بینند.

اما برای توضیح بیشتر موضع و موقف قرآن و عترت در برابر مبحث عشق مجازی به موارد زیر نیز اشاره می‌کنیم:

۱. علی رغم آن که همان گونه که اشاره کردیم عرفا تمایل زلیخا حتی با وجود شوهر دار بودنش به یوسف را از مقوله عشق مجازی می‌دانند و از زلیخا ستایش می‌کنند، قرآن عمل زلیخا را سوء و فحشاء می‌داند و عمل او را تقبیح می‌کند.

وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاء إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ[۲۳]

و در حقیقت [آن زن] آهنگ وی کرد، و [یوسف نیز] اگر برهان پروردگارش را ندیده بود، آهنگ او می‌کرد. چنین [کردیم] تا بدی و زشتکاری را از او بازگردانیم، چرا که او از بندگان مخلص ما بود.

۲. سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن العشق؟ قال: قلوب خلت عن ذكر اللّه فأذاقها اللّه حبّ غیره.[۲۴]

راوی می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره عشق پرسیدم، فرمودند: آن‌ها قلب‌هائی هستند که از ذکر خداوند تهی گشته‌اند، پس خداوند آن‌ها را به محبت غیر خود گرفتار کرده است.

۳. قال امیرالمؤمنین علیه السلام: من عشق شیئا أعشى بصره، وامرض قلبه، فهو ینظر بعین غیر صحیحة، ویسمع بأذن غیر سمیعة، قد خرقت الشهوات عقله، واماتت الدنیا قلبه، وولهت علیها نفسه، فهو عبد لها...[۲۵]

آن کس که عاشق چیزی [یا فردی] می‌شود، دیده و فهمش را فرو پوشیده، و دلش را بیمار نموده، پس به دیده غیر صحیح می‌نگرد، و به گوشی ناشنوا می‌شنود، شهوات عقلش را از میان برده، و دنیا قلبش را میرانده، و وجودش شیفته آن شده، پس بنده آن گشته است.

۴. پیامبر گرامی خداوند صلی الله علیه و آله در باره امتش پس از خویش از شهوت پنهانی که بدون شک عبارتی دیگر از همان عشق مجازی بر زیبا رویان است، ابراز نگرانی می‌کنند:

ان اخوف ما اتخوف علی امّتی من بعدی هذه المكاسب المحرمة والشهوة الخفیة والربا.[۲۶]

وحشتناک ترین چیزی که از آن پس از خویش بر امتم بیمناکم همین شغلهای حرام، و شهوت نهان، و ربا است.

۵. امام صادق علیه السلام بر خلاف منطق عرفا که از نظر بازی که از لوازم عشق مجازی است تجلیل می‌کنند، می‌فرمایند:

النظرة سهم من سهام ابلیس مسموم من تركها للّه عزّوجلّ لا لغیره اعقبه اللّه ایمانا یجد طعمه.[۲۷]

نگاه کردن تیری از تیرهای مسموم شیطان است که هر کس آن را برای خداوند عزوجل و نه غیر او ترک کند خداوند او را ایمانی پاداش دهد که مزه آن را بچشد.

۶. امام صادق می‌فرمایند: إیاكم وأولاد الاغنیاء والملوك المرد فإن فتنتهم أشد من فتنة العذارى فی خدورهن.[۲۸]

از پسران نوجوان ثروتمندان و پادشاهان بر حذر باشید که گرفتار آنان شدن، از گرفتار ماهرویان پرده نشین شدن شدیدتر است.

و اما برخی از فقها و علمای عالی مقام تشیع نیز به تقبیح مبحث عشق در عقاید فلاسفه و عرفا پرداخته اند. از جمله:

۱. محدث والا مقام مرحوم میرزا حسین نوری مؤلف مستدرک الوسائل و استاد حاج شیخ عباس قمی مؤلف مفاتیح الجنان در رد آنان که عشق بازی با زیبارویان زن و مرد را راهی به معرفت خدا، و پلی برای وصول از مجاز به حقیقت شمرده‌اند؛ می گوید:

«این راهی است که دارنده آن هر چه در آن بیشتر سیر کند از آستان معرفت حق، که نهایت سیر رهروان است، دورتر می‌گردد؛ زیرا خالی بودن قلب از محبت خداوند تعالی خود بزرگ ترین سبب برای پسندیدن چهره‌هاست، پس چگونه راهی به سوی معرفت و محبت حق تواند بود؟! و آنان که خداوند متعال جز به معرفت ایشان شناخته نگردد ـ (که همان معصومین علیهم السلام هستند) ـ به روشنی راه های رسیدن به معرفت خداوند را بیان فرموده‌اند و هرگز در کلام ایشان سخنی از محبت جوانان و پسربچگان برای انتقال به محبت خداوند به میان نیامده است؛ مگر اینکه تمامیت و کمال دین به دست همین راهزنان دین و دزدان شریعت سید مرسلین باشد!»[۲۹]

در حالی که فلاسفه و عرفا در مقوله عشق مجازی و پل بودن آن به سوی عشق به خداوند و فضایل انسانی این همه داد سخن داده اند و قلم فرسایی کرده اند، اثری از این موضوع به اصطلاح تربیتی در قرآن و آموزهای انبیاء و اهل بیت علیهم السلام نیست و این در حالی است که مهمترین رسالت انبیاء، تعلیم و تربیت و تهذیب نفوس انسان‌ها و ایجاد محبت نسبت به خداوند در دل آنها بوده است. آیا باید العیاذ بالله این امر را به حساب غفلت و بی توجهی و یا ضعف و نقص آموزه‌های وحیانی در امر تربیت و تهذیب دانست که حضرات عرفا و صوفیان و فلاسفه مشاء و اشراق و حکمت متعالیه بدان وقوف یافته اند؟

۲. فقیه و اصولی بزرگ مرحوم میرزای قمی در مقاله‌ای که در ردّ ابن عربی نوشته است با شکوه از جماعت صوفیه و فرقه اباحتیه و اقبال درباریان زمان خویش به این جماعت می‌نویسد:

«در این زمان مشاهده می‌کنیم که اهل دنیا، خصوصاً ارباب دول و اصحاب جاه و فرمانروایی که شیوه ایشان مظالم عباد و اضرار به ضعفا و جمع جیفه دنیاست– از هر جا باشد، از هر دری درآید– از مصاحبت اباحتیان و آنان که امر ایشان را در نظر ایشان سهل وانمایند، خشنود می‌باشند و به معاشرت با آن‌ها

عمر شریف را مصروف می‌دارند... اباحتیان مثل جماعت قلندریّه و اتباع ایشـان– که معلوم نیست که اعتقادی به شریعت داشته باشـند و از راه تقیّـه از اهل شـرع گاهی صـورت عبادتی به جا می‌آورند– آن‌ها هم سـخن‌های شـیرین دلربا و کلمات بزرگِ حقّانیـت نما به این بیچـارگان [مردم بی خبر] در میان می‌آورند. و گاهی دم از عالم بالا و مکاشـفات می‌زنند کـه دل بندگان را بربایـند بـه یاد محبـوب حقیقی؛ چون البته هر دلی طالب آن اسـت و جذبه حبِّ محبوب فطری جاذب آن است و گاهی به سحر و تسخیر جنّ و شیاطین و علم سیمیا و امثالی آن کرامـت به آن‌ها وا می‌نمایند و حال این که این امور از ایشـان به سبب جلب جیفـه دنیا و تحصیل جاه اسـت ... حتّی این که بسـیاری از ایشان ترویج امر عشـق بازی با مردان و دختران را به کام این بیچارگان کشـیده، اگر پیشتر از لواطه و زنـا مجتنـب بودند به دام آن‌ها می‌افتنـد، و تدلیس کلام بطالت انجام «المجاز قنطـرة الحقیقة» این بیچارگان را چنین وا می‌نماید که عَشـق بازی با این‌ها عشق بازی با جمال اِلهی است، و حال آن که از امام ما سـوال کردند از عشـق، فرمود: «قلوب خلت عن ذکر الله فأذاقها الله حبّ غیره». یعنی دل‌های عاشـقان دل هایی است که خالی شده است از یاد خدا، پس در عقوبت آن به ایشان چشانیده اند حبّ غیر او را. و شـاهد بر بطلان ایـن معنی، خصوص کلمات پیشوایان ماست که با آن محبتی که به جناب اقدس اِلهی داشتند و چنان بودند در مقام محبّت که اگر محبوب واقعی ایشان را در نیران عذاب و عقوبت بسـوزاند، باز در آن جا فریاد از مفارقت او می‌زنند و از آتش عذاب پروا ندارند، و در دام دنیا جان‌های شیرین را در راه او فدا، و بدن‌های نازنین را در جهاد اعدای او پاره پاره و از هم جدا، و اهل و عیال و حریم با عزّت و جلال خود را در طلب رضای او اسیر محنت و بلا و در غل و زنجیر مبتلا نموده به این معنی مسـرور و خوشحال باشند. و با وجود این، در این همه احادیث و ادعیه بسیار و مناجات‌های بی شـکار در یک جا لفظ عشق به آن جناب و معشوق بودن و عاشـق بودنِ خود را اسـتعمال نکردند و به غیر لفظ محبّت و شـوق به چیزهای دیگر، دوستی خود را اظهار نکردند؛ چون اصل آن لفظ موضوع اسـت از برای مرض سـوداوی که از مزاج به هم می‌رسـد، و غالباً از علایق جسمانیّه حاصل می‌شود. الحال، با وجود این که این مرض نسـبت به امردان و دختران [به] هم رسـد و ما آن را محبّت اِلهی و عشق او نام کنیم، غلط اندر خواهد بود...»[۳۰]

عالـم ربانی آیت الله میرزا جواد آقای تهرانی در کتاب «عارف و صوفـی چه می‌گویند»، پس از ذکر بخش هایی از عبارات ملاصدرا از کتاب اسفار در باب عشق، می‌نویسد:

«... عشـق ورزی بـه حسـان الوجوه (یعنی لذت شـدید بـردن به دیدار صورت‌هـای زیبای غلامـان، و به همین جهت علاقـه و محبت مفرط داشـتن به آنان، که از سراپای سخنان صدر المتالهین به دست می‌آید و به مشایخ عرفان نسبت می‌دهد که مریدان را در ابتدای سـلوک به آن امر می‌کنند) به هر قسم که پرورانده و بیان شود و به هر نام که خوانده گردد خواه به نام عشـق عفیف، و یا عشق نفسانی در مقابل حیوانی که منجر و مقارن با فسق و فجور دیگر هم نگردد، از محرمات مسلّمه فقهیـه می‌باشـد»[۳۱] و در پاورقـی همین کتاب[۳۲] می‌افزاید:

«باید گفت بنا براین جای بسی شگفت است از شارع مقدس اسلام که با اهتمامی که در دعوت و سـوق مردم به سـوی خدا داشـته چگونه ایـن پل و قنطـره خدایی (یعنی عشـق ورزی به حسـان الوجوه) را که مطلوب همه نفوس و یا اقلا به گفته بعضی مطلوب نفوس ظریفه و لطیفه و امری آسـان اسـت فراموش کرده و پشـت سر انداخته اسـت و هرگز مردم را از این راه به سوی خدا سوق نداده است. گویا عرفا و اولیای صوفیه از پیغمبر اکرم و ائمه دین علیهم السـلام به راههای خدائی و مصالح و حکم واقعی داناتر، و در هدایت مردم دلسـوزتر بوده‌اند! مگر اینکه در اینجا فورا به حدیث متشابه در نظر عوام تمسک جسته و بگویند در حدیث اسـت که «ان اللّه جمیل ویحب الجمال» غافل از اینکه حدیث مزبور مربوط به این مقام نیست زیرا معنی آن ظاهرا حسن و جمال و تزیین است که شخص به وسیله لباس و تنظیف برای خود حاصل می‌کند. شـاهد: عن أبی عبد الله علیه السلام البس وتجمل فإن الله جمیل یحب الجمال ولیکن من حلال.[۳۳] [امام صادق علیه السـلام فرمود: لباس زیبا بپوش و خود را بیارا که خداوند زیبا است و زیبایی را دوسـت دارد. البته بدین شرط که این تجمل باید از راه حلال فراهم آید]»

نکتـه‌ای را کـه باید در اینجا بدان اشـاره کنیم این اسـت که فلاسـفه و عرفا در توجیه مطلوبیت عشـق مجـازی گاه با ابتنای بحـث خود بر اعتقـاد غلط «وحدت وجود» کـه مخلوق و خالق را از یک سـنخ و جنس می‌دانند، زیبا رویان را حصه‌ای یا رشـحه‌ای یا مرتبه‌ای از وجود جمیل حضرت حق دانسـته و عشـق به آنان را مقدمه وصول به عالی ترین مرتبه وجود که خداوند اسـت می‌دانند. در حالی که اولا سـنخیت وجودی بین خالـق و مخلوق بر خلاف برهان و قرآن و روایات صریح بوده و ثانیا بر اساس وحدت وجود نه تنها زیبا رویان بلکه زشـت رویان و عجوزه گان و حیوانات و جن و

آیـت الله میـرزا جـواد تهرانی: عشـق ورزی به حسـان الوجوه (یعنـی لـذت شـدید بـردن به دیـدار صورت‌هـای زیبـای غلامان، و به همین جهت علاقه و محبت مفرط داشـتن به آنان، کـه از سـراپای سـخنان صدر المتالهین به دسـت می‌آید و به مشـایخ عرفان نسـبت می‌دهد که مریدان را در ابتدای سـلوک به آن امر می‌کنند) به هر نام که خوانده شـود، خواه به نام عشق عفیـف، و یا عشـق نفسـانی در مقابـل حیوانی که منجر و مقارن با فسق و فجور دیگر هم نگردد، از محرمات مسـلمه فقهیـه می‌باشد.

شیاطین و خلاصه هر موجودی چون رشحه و مرتبه‌ای از وجود و ذات جمیل حضرت حق است!، باید شایسته عشق ورزی باشد و این عشق هیچ اختصاصی به زیبارویان به خصوص پسران زیبا رو ندارد؛ مگر آن که بگوییم شهوت و تمایل جنسی به معشوق، شرط تحقق این عشق مجازی و عفیف! است چرا که بدون این میل شهوانی، اساسا عشقی منعقد نمی شود!

اما برخی نیز بر مطلوبیت عشق مجازی، چنین استدلال می‌کنند که چون صورت زیبا مظهری از آفرینش و صنع خداوند است، پس مآل و بازگشت عشق به زیبارویان، به عشق به خداوند است و در عبارت ملا صدرا دیدیم که در همین زمینه به آیات « لَقَدْ خَلَقْنَا الانسانَ فِي أحسَنِ تَقويم » ونیز «ثُمَّ أنشَأنَاهُ خَلقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللّهُ أحسَنُ الْخَالِقِينَ» استناد و استدلال کرده بود. در پاسخ به این استدلال باید گفت که اگر چه این حرف درست است که زیبارویان مظهری از قدرت و آفرینش و صنع جمیل خداوندند اما این مساله در باره همه انسان‌ها و مخلوقات خداوند صادق است و نیز احسن تقویم و احسن الخالقین بودن خداوند صرفا در مورد انسان‌های زیبا رو نیست بلکه ناظر به صورت و خلقت نوع انسان‌ها است و در واقع اگر تمایلات شهوانی محرک عشق به زیبا رویان نیست باید عشق به انسان‌های زشت رو نیز در دستور کار و دستور العمل سیر و سلوک عرفا قرار بگیرد!

رساله ضیافت افلاطون، خاستگاه مبحث عشق در فلسفه و عرفان

اکنون نوبت آن است که ببینیم خاستگاه بحث عشق عفیف و زمینی و مجازی و مقدمه بودن آن برای رسیدن به عشق حقیقی کجاست و فلاسفه و عرفای مسلمان از کجا به چنین مبحثی توجه و تفطن! یافته اند، چرا که دیدیم نه تنها اثری از تایید آن در قرآن و سنت نبوی و عترت علیهم السلام نیست بلکه ادله و شواهد علیه آن است.

سوگمندانه باید بگوییم که فلاسفه و عرفا در این مبحث نیز مانند دیگر مباحث فلسفی و عرفانی بر سر سفره یونانیان نشسته اند و ریزه خوار آنان بوده اند و به جای ورود به مدینه علم نبوی از باب علوی برای اخذ زلال علم و عرفان و حکمت، رو به مشرکان و گمراهان کرده اند و یکی از مهمترین مباحثشان را که شاید از جهتی مهمترین و اوجمندترین! بحث فلسفی و عرفانی است، بر آثار اندیشه‌های یونانیان مبتنی کرده اند و البته در گناهی مضاعف با تأویل غلط برخی آیات و روایات، صبغه‌ای دینی به آن داده اند.

فیلسوف صدرایی معروف ملاهادی سبزواری در تعلیقات و حواشی خود بر اسفار وقتی به بحث عشق ملاصدرا می‌رسد، متوجه این نکته است که این امر (یعنی عشق ورزی به زیبا رویان خارج از یک چارچوب شرعی) از محرمات الهی است لذا در صدد بر آمده است به نحوی غیر علمی و به سیاق بافته‌های فیلسوفانه و صوفیانه آن را توجیه نماید.

بنا به نظر عده‌ای، در زمان سقراط و افلاطون همجنس بازی و گرایش به پسران زیبا رو در میان یونانیان رواج داشت و یکی از مساعی سقراط و افلاطون این بود که حقیقت عشق مادی و معنوی را بشناسانند و به مردم بفهمانند که اصل کمال سیرت است و نه جمال صورت اگر چه جمال صورت می‌تواند پلی به کمال سیرت و عشق آسمانی باشد. از همین رو بحث عشق زمینی و آسمانی و عشق عفیف و غیر عفیف در رساله‌ای از افلاطون با عنوان ضیافت (مهمانی) مطرح شده است. این رساله شرح ماجرای مهمانی یکی از دوستان سقراط به قلم افلاطون شاگرد سقراط است که چون در شاعری جایزه گرفته است، ولیمه می‌دهد. در این مهمانی همه از شراب نوشی و نشاط و هیاهو خسته می‌شوند و بنا می‌گذارند که هر یک خطبه‌ای در وصف عشق و مدح خدای عشق بسرایند.

به روایت افلاطون، اولین کسی که در وصف عشق سخن می‌گوید فدروس است . او سخنرانی خویش را چنین آغاز می‌کند: اروس خدای عشق خداوندی بزرگ و توانا و شگفت انگیز است... چه او از ازلی ترین خدایان است و شرف او نیز در همین است ... هرج و مرج عالم هستی را فرا گرفته بود تا این که زمین آفریده شد. زمین مرکز ثقل اشیاء گردید و پس از آن عشق پدید آمد ...وانگهی عشق سر چشمه بزرگترین منافع بنی آدم است و هر آدمی در آغاز زندگی خود هیچ سود و سعادتی را همانند آن نتواند یافت که : دوست بدارد و دوستش بدارند. ...به نظر من در دنیا نعمتی پر ارزشتر از این برای یک جوان وجود ندارد که مورد محبت فردی شریف قرار بگیرد و برای یک مرد نیز نعمتی بالاتر از عشق به معشوق وجود ندارد ... پس از فدروس پوزانیاس سخن می‌گوید. او از دو نوع عشق زمینی و آسمانی سخن می‌گوید. عشق زمینی مربوط به جنس نر و ماده و مرد و زن است که برای تسکین شهوات به کار می‌رود اما عشق آسمانی تنها از مردی پدید آمده و در آفرینش آن زنی مشارکت نداشته است و این عشقی است که متوجه پسران است و چون متعلق به خدای پیرتر است گرد هوا و هوس نمی گردد و کسانی که از او الهام می‌گیرند به جوانان دل می‌بندند و افرادی را برای تعلق خاطر بر می‌گزینند که طبع آنان با خردمندی و دلیری آمیخته و قرین باشد...و این در هنگامی است که موی صورت شروع به روییدن نماید. ... برای هیچ کس شایسته و سزاوار نیست که ناسنجیده و نا آزموده با جوانان عشق ورزد زیرا این پیش بینی محالست که دانسته شود که چه تحولاتی در احوال آنان پدید خواهد آمد و آیا سرانجام از لحاظ جسمی خوب خواهند شد و یا بد... فدروس در ادامه بر نفی عشق زمینی و عشقی که متوجه تن معشوق است تاکید می‌کند و آن را بی قدر و قیمت می‌داند.

آریستو فانس سخنران دیگر بود. او چنین سخن آغاز کرد: به عقیده من هنوز نوع بشر معنی توانایی و قدرت عشق را ندانسته ، اگر می‌دانست سراسر زمین را پرستشگاه عشق می‌ساخت ... چه عشق نزدیکترین دوست آدمیان است و شفا بخش دردهایی است که راه خوشبختی و سعادت را بر بشر فرو بسته اند .
آریستوفانس سپس در باره طبیعت بشری و آنچه بر او گذشته است سخن می‌گوید... زیرا بشریت در آغاز وجودش تنها به دو جنس نر و ماده خلاصه نمی شد بلکه سه نوع بودند که سومی، هم خاصیت مردی را داشت و هم خصوصیت زنی را. اما از آن نوع مشترک، امروز جز نامی از آن بر جای نمانده که آن را هم در موارد دشنام و ناسزا به کار می‌برند. علاوه بر این، انسان در آن روزگاران شکلی گرد داشت و پشت و پهلوهایش دایره‌ای را تشکیل می‌دادند. و از آن گذشته، دارای چهار دست و چهار پا بود و دو چهره کاملا همانند هم داشت که در دو طرف سر و بر روی گردن، که آن هم گرد و دایره شکل بود، قرار داشت. و همچنین چهار گوش و دو آلت تناسلی داشت و دیگر اعضای بدنش نیز به همین تناسب بودند. این بشر هم مانند انسان‌های امروزی بر روی دو پا می‌ایستاد و به هر سوی که می‌خواست، حرکت می‌کرد و راه می‌رفت. ولی هر گاه که می‌خواست تند بدود، از هر هشت دست و پای خود استفاده می‌کرد و چرخ زنان به جلو حرکت می‌کرد... انسان‌های آن زمان مانند نیاکان خود گرد بودند. قدرتشان فوق العاده بود و غرورشان بی پایان و به خود مغرور بودند، تا آنجا که بر آن شدند تا بر خدایان یورش برند.
حکایتی که هومر در باره افیالتس و اتوس روایت می‌کند، مربوط به همان انسان هاست که می‌خواستند راهی به سوی آسمان بیابند و به خدایان حمله برند. از این روی، زئوس و دیگر خدایان در آسمان شورای مشترکی تشکیل دادند تا بیاندیشند که چگونه باید از عهده این انسان‌ها برآیند. ولی فکرشان به جایی نرسید. زیرا از سویی هلاکت این نوع بشر را که قربانی به درگاهشان می‌کرد پذیرا نبودند و از طرف دیگر ظهور گستاخی و عناد و سرکشی او را بر نمی تافتند. و چون مشاوره به طول انجامید، زئوس دیگر خدایان را امر به سکوت کرده و چنین گفت: گمان می‌کنم راه چاره‌ای بیاندیشیده‌ام که هم نوع بشر را بگذاریم زنده بماند و هم کاری کنیم که از گستاخی خود دست بردارد و آن اینکه بشر را ضعیف تر سازیم و من می‌خواهم که هم اکنون آنها را از میانه به دو نیم کنیم. بدین گونه آنها هم ضعیف تر می‌شوند و هم برای ما مفیدتر... زئوس پس از ادای این سخنان، ... همه انسان‌ها را به دو نیم کرد.
بدین گونه انسان‌های نخستین به دو نیمه شدند و چون عملیات مزبور پایان یافت، هر یک از آن دو نیمه دور مانده از اصل خویش، روزگار وصل خویش را باز می‌جست و با تلاش به اتصال با نیم دیگر، بازوان خویش را به گردش حلقه می‌زد تا مگر از او دور نماند و به حالت پیشین خود باز گردد. ولی میسر نمی شد. پس جمیع آن نیمه‌ها به اعتصاب پرداخته، بر آن شدند که هیچ یک بدون دیگری کاری انجام ندهند و در نتیجه، همگی ناتوان گردیده، پیاپی از بینوایی می‌مردند و هر نیمه، چه مرد و چه زن، که هنوز زنده بودند، نیم دیگر خود را همچنان در آغوش می‌داشت تا خود نیز بدو ملحق گردد. زئوس چون این حالت را بدید، دلش به رحم آمد و تدبیری دیگر اندیشید. پس آلات تناسلی آنها را به جلو بگرداند تا وقتی نیمه نر و ماده یکدیگر را در آغوش می‌کشند، سبب تداوم نسل انسان‌ها فراهم گردد و چون این دو نیمه نر و ماده با هم جمع گردند، سبب تلذذ و بهره مندی آنها با یکدیگر شوند.
از آن وقت، عشق متبادلی میان افراد نوع بشر پدید آمد و طبایع متوافق و هماهنگی نهادشان را به هم پیوست تا ـ در نتیجه ـ هر دو فرد را یکی گردانیده و ترس و وحشت نیمه‌های از هم جدا گشته را تسکین داد. و با این پیوند است که ما می‌خواهیم زخم جدایی را شفا داده و بدین وسیله به اصل خویش بازگردیم...
پس چنان که گفتم، هر یک از ما نیمه انسان دیگری است و به همین جهت هر کسی مدام در جست و جوی نیمه دیگر خویش است. اما همه مردانی که نیمه‌ای از یک جنس مختلط مرد و زن هستند، به زنان عشق می‌ورزند و اغلب مردان زناکار و همچنین زنان هوس بازی که به دنبال مردان می‌روند و زناکارند، از همین قماشند. ولی زنانی که نیمه‌ای از جنس یک زن می‌باشند، به مردان تمایلی ندارند، بلکه بیشتر به زنان میل می‌کنند و آن گروه از مردانی که نیمه‌ای از یک مرد می‌باشند، به دنبال مردان می‌روند. یعنی مادامی که جوان هستند مردان را دوست دارند و به این دل خوشند که در کنار مردان به سر برند و با آنها دمخور باشند و یا اینکه با آنها هم آغوش گردند و آن گروه از مردان که صفات مردی را بیش از دیگران دارند، عالی ترین جوانان می‌باشند و اینانند که چون بزرگ

عجیب این که خود ملاصدرا در کتاب دیگر خود با نام «کسر الاصنام الجاهلیهٔ فی کفر جماعهٔ الصوفیهٔ» در حمله به صوفیان و تخریب آنان، صوفی را چنین توصیف می‌کند: «اکثر وقت صوفی به بازی و چرب زبانی با پسربچه‌ها و نوجوانان ... و شنیدن غنا و موسیقی و بکار گیری آلات لهو و لعب و خسران می‌گذرد... و علی رغم این آفت شدید و بلای بزرگی که بدان دچار است، من جماعتی از کوردلان و گروهی از سفیهان و خوارشدگان را دیده‌ام که در این امور[که صوفی بدان دچار است] معرفت و مشاهده حق اول (خداوند) و همجواری با مقامات عالیه و وصول به معبود و ملازم با خداوند بودن در عین شهود او و دیدن جمال احدی و فوز به لقاء سرمدی و حصول فنا و بقا را ادعا می‌کنند»

شوند فرمانروایان ما می‌شوند و این خود دلیل بر برتری آنهاست... و طبع آنها به عشق مایل است و دعوت عشق را اجابت می کنند. البته این گروه وقتی به مردی می‌رسند، به پسران عشق می‌ورزند و ازدواج و تولید مثل برای زن‌ها از روی علاقه نیست، بلکه به این جهت است که قانون آنها را به این کار وادار می‌سازد و اگر آنها را به حال خود رها کنند، به ازدواج تن در نمی دهند. البته بعضی از مردم، این جوانان را به بی شرمی و هرزگی متهم می‌سازند و این به نظر من شرم آور نیست، بلکه از روی شجاعت و دلیری آنهاست. چه، آنها می‌خواهند با کسانی دوستی کنند که مثل خودشان هستند...

سپس نوبت به سخنرانی سقراط در باره عشق رسید. سقراط پس از ذکر مطالبی مقدماتی در باره عشق به اینجا می‌رسد که : می‌خواهم داستانی را از زبان یک زن به نام دیوتیما که در باره عشق از او شنیدم، برایتان بیان کنم. دیوتیما کاهنه‌ای بود فضیلت مند و در باره عشق و این گونه مسائل، فردی بود صاحب نظر و بسیار روشن... آن زن خردمند به من گفت: عشق نه نیک است و نه زیبا. بلکه از جنس پریان است و مقام و مرتبه پری، واسطه میان خدایان و آدمیان است و چون از سرشت و توانایی عشق پرسیدم، جواب داد که عشق، هر یک از موجودات خدایی و انسانی را تفسیر نموده و آنها را به همدیگر پیوند می‌دهد و نیایش‌ها و قربانی‌های بشری را به خدایان و فرمان‌های خدایی را به بندگان می‌رساند.... و چون از دیوتیما نام پدر و مادر عشق را پرسیدم، جواب داد که این داستان دراز دارد اما برایت به اختصار بیان خواهم کرد: چون آفرودیت تولد یافت، پسر متیس (خدای خردمندی و دانایی) نیز در میان آنها حضور داشت. در پایان جشن، پنیا (خدای تهی دستی) هم آمد و بر در ایستاد، به امید اینکه بهره‌ای از این سفره و جشن و سرور نصیب او شود.

پوروس (خدای چاره جویی) که از نکتار باده آسمانی سرخوش بود ـ چون در آن روزگاران هنوز شراب وجود نداشت ـ به باغ زئوس رفت و چون بسیار خسته و سنگین بود، به خوابی گران فرو رفت. پنیا (خدای تهی دستی) حیله‌ای اندیشید تا از پوروس (خدای چاره جویی) کودکی پیدا کند و با این هدف در باغ کنار پوروس آرمید و اروس را بارور کرد. بدین گونه نطفه عشق بسته شد...

...ای سقراط عزیز! اینها کوچک ترین رموز عشق بود که با تو در میان نهادم تا آگاه شوی...به هر حال من کوشش خواهم کرد که راه را بر تو بنمایانم. اگر می‌توانی در پی من بیا. کسی که بخواهد راه عشق را درست بپیماید، باید در دوران جوانی به زیباچهره‌ای دل بندد. و اگر راهبرش راه درست را به او نشان داده باشد، فقط دل به یک زیباروی می‌بندد و این دل بستگی اندیشه خوب و زیبا برای وی پدید می‌آورد و وقتی که چنین شد، آنگاه پی خواهد برد که زیبایی یک بدن، همانند زیبایی بدن‌های دیگر است و از این رو به طور کلی دلباخته تنها یک بدن می‌گردد. با پدیدار شدن چنین شناختی، او عاشق همه بدن‌های زیبا خواهد شد و از شور و شوق شدید فقط به یک بدن دست خواهد کشید. پس از این مرحله، متوجه زیبایی روح خواهد شد و آن را به مرتب بالاتر از زیبایی بدن خواهد شمرد و هنگامی که به مرحله بالاتر می‌رسد درک می کند که زیبایی جان بالاتر از زیبایی بدن است و در نتیجه، اگر به روحی با فضیلت و پرهیزکار که از زیبایی رخسار بهره اش کمتر باشد برخورد نمود، به او دل می‌بندد و عشقش را به دل می‌گیرد و پیوسته در اندیشه او خواهد بود.....

ای سقراط! من از تو می‌خواهم که هم اینک همه دقت خود را به آنچه که اکنون برای تو بیان می‌کنم خوب به کار اندازی. کسی که در عشق تا این مرحله تربیت یافت و شاگردی مکتب عشق را حاصل کرد و مراحل مختلف زیبایی را ادراک کرد و به پایان راه خود رسید، ناگهان طبیعتی بر او آشکار می‌شود که زیبایی اش بی پایان است و این غایت و سرانجام همه کوشش هاست و این همان زیبایی خارق العاده‌ای است که او به خاطر آن این همه مشقت و سختی را بر خود هموار ساخت و این زیبایی، جاودانه است. نه به وجود می‌آید و نه فانی می‌شود. نه کوچک تر می‌شود و نه بزرگ تر می‌گردد...از هر جهت و به چشم همگان و در همه جا و در همه حال زیباست. به رخسار و دست و اندام در زیبایی نظیر ندارد. در سخنرانی و دانش اندوزی هیچ کس مثل و مانندش نیست و نظیرش را در هیچ موجود زمینی و آسمانی نتوان یافت. زیبایی او مطلق است و بی نظیر و جاودانه... این اوست که در جرگه دوستان خدایان درمی آید و زندگی ابدی و جاودانه به دست می‌آورد. این است آن زندگانی ازلی که سزاوار نوع بشر است؛ یعنی زندگی سعادتمندانه‌ای که در آن عشق و زیبایی مطلق را مشاهده کنی...

چون سخنرانی سقراط به پایان رسید، حضار مجلس بر خطابه او آفرین گفتند. آریستو فانوس می‌خواست که به مناسبت اشاره هایی که سقراط به گفته‌های او کرده بود جوابی بدهد که ناگهان صدای کوبیدن درهای خانه در فضای مجلس طنین انداز شد و همهمه‌ای از بیرون به گوش رسید. ظاهرا گروهی از رامشگران رخصت ورود می‌خواستند و صدای دخترک نی زن هم

آیت الله میرزا جواد تهرانی: جای بسی شگفت است از شارع مقدس اسلام که با اهتمامی که در دعوت و سوق مردم به سوی خدا داشته چگونه این پل و قنطره خدایی! (یعنی عشق ورزی به حسان الوجوه) را که مطلوب همه نفوس و یا اقلا به گفته بعضی مطلوب نفوس ظریفه و لطیفه و امری آسان است فراموش کرده و پشت سر انداخته است و هرگز مردم را از این راه به سوی خدا سوق نداده است. گویا عرفا و اولیای صوفیه از پیغمبر اکرم و ائمه دین علیهم السلام به راههای خدائی و مصالح و حکم واقعی داناتر، و در هدایت مردم دلسوزتر بوده‌اند!

در میان آنان شنیده می‌شد...لحظه‌ای بیش نگذشــت که صدای آلکیبادس در راهروی خانه به گوش رسـید که به غایت مسـت می‌نمـود و عربـده می‌کشـید و می‌گفت آگاتون کجاست؟ مرا پیش آگاتون ببرید... همه با فریاد شـادی از او خواستند که وارد شـود و بنشـیند. حضار او را کـه از فرط مسـتی سست شـده بود گرفته و به داخل مجلس درآوردند. آلکیبادس متوجه حضور سقراط که در جلوی رویش برآساییده شده بود نشـد. بنابراین او در جـای خالی بین آگاتون و سقراط قرار گرفت.

آلکیبادس چون حضور شـخصی را در کنار خویش احسـاس کرد، پرسید که این کیست؟ و همین که چشـمانش بر جمال سقراط افتاد، فریاد کشید و گفت: آه خدایا! این دیگر کیست؟ سقراط تو اینجا هستی؟ اینجـا هم مثـل هر جای دیگـر که اصلا انتظار دیـدن تو را نداشـتم در کمین من نشسـته ای؟ اینجا دیگر چـرا آمده ای؟ و چرا اینجا درست در کنار آگاتون لمیده ای؟ و چرا در کنار دیگران ـ مثلاً آریسـتو فانوس ـ که در این مجلس حضور دارند ننشسته ای؟ چرا باز طوری برنامه چیده ای که در کنار زیباترین افراد قرار گیری؟

سـقراط گفت:ای آگاتون، تو از من حمایت کن و مرا از آسـیب این جوان رهایی بخش. مهرورزی او سـبب دردسر من شده است! از هنگامی که به او دل بسته ام، دیگر حق ندارم حتی با یک جوان زیبا هم سـخن شوم و یا نگاهش کنم. گویی که از حسادت سراسر طوفان می‌شود و کارهایی می‌کند غیرباورکردنی. از دشنام و حرکات او آسـودگی ندارم و هم اکنون ممکن است مرا کتک بزند. خواهش می‌کنم مرا از آسـیب و گزند او حفظ کن و یا آشـتیمان بده و اگر خواسـت به من آسـیب برسـاند به کمک من بیا. چه، از حسادت و خشونت او سخت هراسانم.

آلکیبادس گفت:ای سـقراط، من هرگز با تو آشـتی نمی کنم و در وقت دیگری از این حرکت که امشب از تو سر زد، انتقام خواهم گرفت...[سـپس یکی از حاضران از آلکیبادس خواست تا او هم در باره عشق سـخن بگوید] آلکیبادس گفت: این پیشنهاد عادلانه‌ای اسـت. هرچند که حریف مست افتاده و از دست رفته و با هوشیاران به گفت و گو پرداختن از اجحاف به دور نیسـت. امای دوست من، آیا آنچه سقراط در باره من گفت پذیرفتی؟ آیا می‌دانی که او همیشه همـه چیز را به وارونـه آن می‌نمایاند؟ زیرا مـن آگاهم که اگر در حضور او هر خدا یا انسـانی را سـوای از خودش بستایم، از ضربت شسـت او در امان نخواهم بود و از آزار رسـانیدن به من خودداری نتواند کرد.

سـوگمندانه بایـد بگوییـم کـه فلاسـفه و عرفـا در این مبحث نیـز مانند دیگر مباحث فلسـفی و عرفانی بر سـر سفره یونانیان نشسـته انـد و ریزه خـوار آنان بوده اند و به جای ورود به مدینه علم نبوی از باب علوی برای اخذ زلال علـم و عرفـان و حکمـت، رو بـه مشـرکان و گمراهـان کـرده انـد و یکی از مهمترین مباحثشـان را که شاید از جهتی مهمتریـن و اوجمندترین! بحث فلسـفی و عرفانی است، بر آثار اندیشـه‌های یونانیـان مبتنـی کـرده انـد و البتـه در گناهـی مضاعـف بـا تأویل غلـط برخی آیات و روایـات، صبغه‌ای دینی به آن داده اند.

سـقراط سـخنش را برید و گفت: یاوه نگو.

آلکیبادس جواب داد: سـوگند می‌خورم که تا در حضور تو هسـتم زبان به ستایش هیچ کس دیگر نخواهم گشود و فقط از تو تعریف خواهم کرد.

آروکسـی ماخوس گفت: بسـیار خوب اگر میل داری، هر قدر که دلت می‌خواهد سقراط را ستایش کن.

آلکیبادس گفت:ای آروکسی ماخوس، نظر تو چیست؟ واقعا اجازه می دهی که به جان این مرد افتاده و در حضور شـما از او انتقام بگیرم؟

سـقراط گفت: بـاز چه خیالی در سـر می‌پرورانی؟ آیا می‌خواهی باز هم مرا مورد تمسـخر قرار داده، یا آنکه نقشـه دیگری در سـر داری؟ آلکیبـادس گفت: من فقط حقیقت را خواهم گفت. اگر اجازه می‌دهی بگویم.

سقراط گفت: البته اجازه خواهم داد که حقیقت را بگویی و حتی به تو دستور این کار را هم می دهم.

آلکیبـادس گفت: پس شـروع می‌کنم...اکنون‌ای دوستان، در ستایش سـقراط سخن می‌گویم. شاید سـقراط گمان کند که او را ریشـخند می‌کنم. اما چنین خیالی در سـر ندارم و فقط می‌خواهم حقیقت را بیان کنم. [او پس از سـتایش‌های فراوان از شـخصیت سـقراط و سخنوری او به اینجا رسـید که:]ای دوستان، اگر صورت ظاهـر او را بشـکافید و در اندرونـش راه یابید، بیـداری و دانایی و هوشـیاری و اعتدال موج می‌زند... بله، یـک بار این فرصت به من دسـت داد و آنچـه را کـه در درون او دیدم، به نظـرم چنان زیبا و آسمانی جلوه کرد که من در برابر او به زانو درآمدم و حاضر بودم هر فرمانی به من بدهد، از آن پیروی کنم...من و او تنها ماندیم و انتظار داشتم که از او سخنان عاشقانه بشنوم، بدان گونه که در خلوت گاه عاشقان با معشوقان می‌گویند. اما به کلی نا امید شدم... روز دیگر از او خواهش کردم که در ورزشگاه با من همراهی کند و امیدوار بودم که این بار نیز به هدف خود برسم. او دعوت مرا پذیرفت و ما مدتی با هم ورزش کردیم و بارها کشـتی گرفتیم، بی آنکه کسی ناظر ما باشد. ولی این بار هم به هدف خود نرسیدم و ناامیدانه بازگشتم.

اما من دست بردار نبودم و بار دیگر اندیشیدم که باز او را بیازمایم و کاری را که شـروع کرده ام به انجام برسانم بنابراین او را به شام دعوت کردم؛ چنان که عاشقان معشوقان خود را دعوت می‌کنند. در آغاز پذیرا نمی شـد. اما سرانجام با اصرار من قبول کرد. ولی چون شـام به پایان رسید، برخاسـت و رفت و نتوانستم او را نگه دارم. و لیکن دفعه دیگر که او را به شـام دعوت کردم، بعد از صرف شام او

را به صحبت گرفتم، تا شب از نیمه گذشت و چون قصد رفتن کرد، گفتم که دیرگاه است و مجبورش کردم که بماند. او روی همان تخت که من بودم دراز کشید. هیچ کس جز ما در خانه نبود. اینها را بدون کوچکترین شرمندگی می‌توانم برای همه تعریف کنم...

باری‌ای مردان! چون چراغ خاموش شد و ندیمان و خدمتکاران همه رفتند، فکر کردم که دیگر نباید فرصت را از دست بدهم. بلکه باید فوراً حرف دلم را روشن و بی پرده با او در میان نهم. پس او را تکانی داده و گفتم‌ای سقراط، خوابی یا بیدار؟ گفت: بیدارم. گفتم آیا می‌دانی که من در چه فکری ام؟

گفت: در چه فکری؟

گفتم: در این فکرم که در میان تمام هواخواهان یگانه فردی هستی که لیاقت دوستی مرا دارد و تنها تو سزاوار محبت و مهرورزی منی. اما تو سخن نمی گویی و به نظرم در دل تردید داری که این مسئله را با من در میان نهی. نظرم راجع به تو همین است که گفتم. می‌خواهم تا آنچه که خود و دیگر دوستانم دارند در پای تو بریزم و خواهش می‌کنم که مرا در راه کسب فضیلت راهنمایی کن. زیرا برای من هیچ چیز با ارزش تر از این نیست که روز به روز بهتر و شایسته تر شوم و باور دارم که هیچ کس بهتر از تو نمی تواند در این راه من را دستگیری و راهنمایی کند. بنابراین اگر آن چه که دارم نثار تو نکنم، از خردمندان بیش تر شرمسار خواهم بود تا در برابر توده عوام و از این ماجرا از هیچ کس و هیچ چیز باک و هراسی ندارم.

وقتی حرف من تمام شد، سقراط ریشخندکنان گفت:ای آلکیبادس عزیز!ای دوست من، اگر آن چه که گفتی درست باشد، یعنی من دارای نیرویی باشم که بتواند تو را بهتر و عالی تر سازد، در این صورت تو باید خیلی آدم زرنگی باشی. اما اگر گمان می‌کنی که در وجود من این توان هست که تو را از آن چه هستی بهتر کنم، معلوم می‌شود که در من قدرت و زیبایی سحرآمیزی می‌بینی که به مراتب بیش از زیبایی بدن توست که سعی می‌کنی به من نزدیک شوی و با عرضه ی زیبایی تن خود از زیبایی روح من بهره مند شوی و بدین گونه مرا فریب دهی و مغبون سازی. چه، تو می‌خواهی فضائل تن را با فضایل روح و جان عوض کنی... امای پسر دیوانه، کور خوانده ای. من مغبون نخواهم شد!

باز بنگر و خوب بیاندیش تا در مورد من فریب نخورده باشی و مبادا اشتباه کرده باشی... گفتم: نظر من همان است که تشریح کردم. و هر آن چه در دل داشتم با تو در میان نهادم. و اکنون اختیار با توست. بیاندیش و ببین که خیر و صلاح من و تو در چیست. گفت: خب، راست می‌گویی. وقتی دیگر فکر می‌کنم تا ببینم که خیر و صلاح هردوی ما در چیست و کجاست.

بعد از این صحبت ها، گمان کردم که تیری که از کمان رها کرده ام، اکنون بر قلب او فرود آمده است. بنابراین برخاستم و بی آن که حرفی بزنم، لحافم را بر روی او انداخته و خود نیز در کنار او آرمیدم و با بازوانم او را در آغوش فشردم و سراسر شب را در کنار او ـ که به راستی از شگفتی‌های آفرینش است ـ خوابیدم.

ای سقراط، هرگز نمی توانی این را کتمان کنی و بگویی که دروغ می‌گویم. با این همه، سقراط بالاتر از دلبری‌های من بود و زیبایی و آراستگی من را به ریشخند گرفت. اکنون‌ای داوران ـ چه، شما حاضران این جمع میان من و سقراط داورید ـ داد مرا از غرور و خودپسندی سقراط بگیرید. آن شب دیگر بین ما چیزی نگذشت و چون صبح دمید، از زیر لحاف بیرون آمدم و گویی که انگار در کنار پدر یا برادر بزرگ تر خود خوابیده بودم. همه خدایان بر این امر گواهند.

... چون سخنان آلکیبادس به این جا رسید، همه حاضران از سادگی گفتار و صداقت سخنش بر او خندیدند. چه، به نظر می‌رسید که هنوز دل آلکیبادس در گرو محبت سقراط است. اما سقراط، روی به او کرده و گفت:ای آلکیبادس، گمان می‌کنم که تو هوشیاری و مست نیستی. وگرنه هرگز نمی توانستی چنین ماهرانه در زیر سایه ستایش ظاهری من، نقشه و منظور اصلی خود را پنهان سازی.

اساسا طرح این مبحث که ما فراتر از عقل، موجود و یا کیفیت دیگری در وجود آدمی داریم که او مقامی فراتر از عقل دارد و نام او عشق است و تحقیر عقل این محبوب ترین مخلوق الهی ، بر خلاف آموزه‌های اهل بیت علیهم السلام است. آنچه از احادیث و روایات متعدد بر می‌آید این است که عقل، شریف ترین جزء وجود آدمی است که از سوی خداوند خلق شده و در وجود و روح انسان‌ها تعبیه شده است و این موجود شریف، واجد همه فضایل و زیبایی‌ها و خوبی‌ها از جمله محبت ورزی نسبت به محبوب ازلی و ابدی جل و علا و اولیای او و فداکاری در راه حق است.

نقشه و منظور اصلی تو در پایان سخنت آشکار شد. تو در نظر داری که رابطه میان من و آگاتون را شکرآب کنی. بله؛ نقشه و مقصودت فقط جدایی انداختن میان من و آگاتون است. تو در پرده، این عبارات ساده نما را به صورت حق به جانبی پوشیده می‌داری. همه مقصود تو این است که من با هیچ کس دیگر به غیر از تو دوستی و رفاقت نکنم و مهر نورزم. وگرنه تو این داستان‌های اساطیری به روایات ساتیر و سیلنوس را جعل نمی کردی!ای آگاتون، نباید اجازه دهی که آلکیبادس تو را فریب دهد و میان من و تو جدایی اندازد.

آگاتون در پاسخ سقراط گفت: آری، حق با توست. من مقصود او را به یقین دریافتم. من هم گمان می‌کنم که نقشه او همین است. چه، مطلب از این جا دستگیرم شد که اکنون او میان من و تو نشسته است. اما از این نقشه طرفه‌ای برنخواهد بست. زیرا من جای خود را عوض می‌کنم و در

کنار تو می‌نشینم.
سقراط گفت: پس بیا و در کنار من بنشین.
آلکیبادس فریاد زد و گفت: آه خدایا! باز هم این مرد دست از سر من برنمی دارد و می‌خواهد بر من جفا کند. ببین که من از جفای سقراط چه‌ها که نمی کشم؟! ....
آلکیبادس گفت: همیشه این جوری است و در جایی که سقراط حضور دارد، هیچ کس جز او نمی تواند از زیبارویی دل ببرد و در دلیری جوانان با او به رقابت پردازد. اکنون هم با حقه و زرنگی، سرانجام موفق شد که دل آگاتون را به خود جلب کرده و او را در کنار خود بنشاند.
آگاتون برخاست و در پهلوی سقراط نشست. ولی در این هنگام ناگهان جمعی از بدمستان شهر که از مهمانی شبانه می‌آمدند، به خانه آگاتون هجوم آورده و چون درب خانه باز بود، به مجلس ریخته و آشوب و غوغا برپا کردند و همه را مجبور کردند که بی هدف و به افراط به باده گساری بپردازند.
...در این موقع آریستوفانوس را خواب در ربود و پس از آن، چون سپیده دمید، آگاتون هم به خواب رفت ولی سقراط به خواب نپرداخت و پس از آنکه آن دو را خواباند، برخاست و بیرون رفت و آریستودموس هم چنان که رسم و عادتش بر این بود، بلند شد و به دنبال سقراط به راه افتاد. سقراط به ورزشگاه لیسیوم رفت و در آنجا به عادت خود، تن شویی کرد و روز را در آنجا گذراند و چون شب فرا رسید، به خانه خویش بازگشت تا به استراحت پردازد.»[۳۴]
نقل بخش هایی از کتاب ضیافت افلاطون بدین منظور بود که اولا خوانندگان این مقاله با فضای فکری کاملا شرک آلود و خدایان زده افلاطون و سقراط و دیگر فلاسفه یونانی ـ که برخی در تدارک مقام انبیایی برای آنان هستند! ـ آشنا شوند و ثانیا دریابند که آبشخور مبحث عشق در فلسفه و عرفان به اصطلاح اسلامی کجاست.

تقابل عقل و عشق

اکنون پس از دریافت این مساله که موضوع عشق ـ و حتی تا حدودی واژه عشق ـ کاملا بی ارتباط و بیگانه با معارف وحیانی است باید برگردیم به اصل موضوع این مقاله که تقابل بین عقل و عشق بود.
جدای از مباحثی که در باب عشق گذشت، اساسا طرح این مبحث که ما فراتر از عقل، موجود و یا کیفیت دیگری در وجود آدمی داریم که او مقامی فراتر از عقل دارد و نام او عشق است و تحقیر عقل این محبوب ترین مخلوق الهی ، بر خلاف آموزه‌های اهل بیت علیهم السلام است. آنچه از احادیث و روایات متعدد بر می‌آید این است که عقل، شریف ترین جزء وجود آدمی است که از سوی خداوند خلق شده و در وجود و روح انسان‌ها تعبیه شده است و این موجود شریف، واجد همه فضایل و زیبایی‌ها و خوبی‌ها از جمله محبت ورزی نسبت به محبوب ازلی و ابدی جل و علا و اولیای او و فداکاری در راه حق است. و البته در نقطه مقابل او جهل نیز در روح و جان آدمی تعبیه شده است که واجد همه زشتی‌ها و شرارت هاست که این به جهت آزمایش انسان‌ها در جدال بین عقل و جهل صورت گرفته است. برای روشن تر شدن موضوع به چند حدیث در باب اهمیت و ارزش عقل اشاره می کنیم و سپس جمع بندی بحث را ارائه خواهیم کرد:
۱. امام باقر علیه السلام:
لَمّا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمّ قَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمّ قَالَ وَ عِزّتِی وَ جَلَالِی مَا خَلَقْتُ خَلْقاً هُوَ أَحَبّ إِلَیّ مِنْكَ وَ لَا أَكْمَلْتُكَ إِلّا فِیمَنْ أُحِبّ أَمَا إِنّی إِیّاكَ آمُرُ وَ إِیّاكَ أَنْهَى وَ إِیّاكَ أُعَاقِبُ وَ إِیّاكَ أُثِیبُ[۳۵]
چون خدا عقل را آفرید از او بازپرسی کرده به او گفت پیش آی پیش آمد، گفت باز گرد، بازگشت، فرمود بعزت و جلالم سوگند مخلوقی که از تو به پیشم محبوب‌تر باشد نیافریدم و ترا تنها به کسانی که دوستشان دارم به طور کامل دادم. همانا امر و نهی و کیفر و پاداشم متوجه تو است.
قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله علیه و آله و سلم:
مَا قَسَمَ اللهُ لِلْعِبَادِ شَیْئاً أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ فَنَوْمُ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ سَهَرِ الْجَاهِلِ وَ إِقَامَةُ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ شُخُوصِ الْجَاهِلِ وَ لَا بَعَثَ اللهُ نَبِیّاً وَ لَا رَسُولًا حَتّى یَسْتَكْمِلَ الْعَقْلَ وَ یَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ جَمِیعِ عُقُولِ أُمّتِهِ وَ مَا یُضْمِرُ النّبِیّ ص فِی نَفْسِهِ أَفْضَلُ مِنِ اجْتِهَادِ الْمُجْتَهِدِینَ وَ مَا أَدّى الْعَبْدُ فَرَائِضَ اللهِ حَتّى عَقَلَ عَنْهُ وَ لَا بَلَغَ جَمِیعُ الْعَابِدِینَ فِی فَضْلِ عِبَادَتِهِمْ مَا بَلَغَ الْعَاقِلُ وَ الْعُقَلَاءُ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ الّذِینَ قَالَ اللهُ تَعَالَى وَ مَا یَتَذَكّرُ إِلّا أُولُو الْأَلْبَابِ[۳۶]
خدا به بندگانش چیزی بهتر از عقل نبخشیده است، زیرا خوابیدن عاقل از شب بیداری جاهل بهتر است و در منزل بودن عاقل از مسافرت جاهل (به سوی حج و جهاد) بهتر است و خدا پیغمبر و رسول را جز برای تکمیل عقل مبعوث نسازد (تا عقلش را کامل نکند مبعوث نسازد) و عقل او برتر از عقول تمام امتش باشد و آنچه پیغمبر در خاطر دارد، از اجتهاد مجتهدین بالاتر است و تا بنده‌ای واجبات را به عقل خود در نیابد آنها را انجام نداده است. همه عابدان در فضیلت عبادتشان به پای عاقل نرسند. عقلا همان صاحبان خردند که درباره ایشان فرموده: تنها صاحبان خرد اندرز می‌گیرند.
قال الصادق علیه السلام:
إِنّ اللهَ عَزّ وَ جَلّ خَلَقَ الْعَقْلَ وَ هُوَ أَوّلُ خَلْقٍ مِنَ الرّوحَانِیّینَ عَنْ یَمِینِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ فَقَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ فَقَالَ اللهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى خَلَقْتُكَ خَلْقاً عَظِیماً وَ كَرّمْتُكَ عَلَى جَمِیعِ خَلْقِی.[۳۷]
خدای عزوجل عقل را از نور خویش و از طرف راست عرش آفرید و آن اولین مخلوق از روحانیین است. پس بدو فرمود: پس رو او پس رفت. سپس فرمود پیش آی پیش آمد. خدای تبارک و تعالی فرمود: ترا با عظمت آفریدم و بر تمام آفریدگانم شرافت بخشیدم
قال الکاظم علیه السلام:

يَا هِشَامُ مَا بَعَثَ اللهُ أَنْبِيَاءَهُ وَ رُسُلَهُ إِلَى عِبَادِهِ إِلّا لِيَعْقِلُوا عَنِ اللهِ فَأَحْسَنُهُمْ اسْتِجَابَةً أَحْسَنُهُمْ مَعْرِفَةً وَ أَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللهِ أَحْسَنُهُمْ عَقْلاً وَ أَكْمَلُهُمْ عَقْلاً أَرْفَعُهُمْ دَرَجَةً فِي الدّنْيَا وَ الآخِرَةِ يَا هِشَامُ إِنّ للهِ عَلَى النّاسِ حُجّتَيْنِ حُجّةً ظَاهِرَةً وَ حُجّةً بَاطِنَةً فَأَمّا الظّاهِرَةُ فَالرّسُلُ وَ الأَنْبِيَاءُ وَ الأَئِمّةُ وَ أَمّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ ... يَا هِشَامُ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ يَقُولُ مَا عُبِدَ اللهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ[38]

ای هشـام همانا خدای متعال به واسـطه عقـل حجت را برای مردم تمام کرده و پیغمبران را به وسیله بیان یاری کرده و به سبب برهان‌ها بر ربوبیت خویش دلالت شـان نموده... ای هشـام سپس خداونـد از صاحبان عقـل به نیکوترین وجه یاد نموده و ایشـان را بهترین زیور آراسـته و فرموده: خدا به هر که خواهد حکمت دهد و هر که حکمت گیرد خیر بسـیار گرفته است و جز صاحبان عقل در نیابند...ای هشام خدا بر مردم دو حجت دارد: حجت آشکار و حجت پنهان، حجت آشـکار رسولان و پیغمبران و امامانند و حجت پنهان عقل مردم اسـت...ای هشـام امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمود: خدا با چیزی بهتر از عقل پرستش نشود.

جمع بندی بحث

۱. آنچه به عنوان مبحث عشـق زمینی و عشـق مجازی و پل بودن آن برای رسـیدن به عشـق حقیقی یعنـی محبت خداوند در فلسفه و عرفان مطرح است، هیچ استناد و ما به ازای قرآنی و روایی ندارد و بلکه عشـق ورزی مردان به زنان و یا زنان به مردان جز در چارچوب یک رابطه شـرعی، مذموم و گناه است و بدتر از آن عشق ورزی مردان به پسران و نوجوانان است که در متون عرفانی و بعضا فلسـفی قوی تر از عشـق به زنان مطرح اسـت و ادعا می‌شود که جنبه شـهوانی نداشته و فقط مقدمه‌ای برای تلطیف روح و احساس و وصول به معشوق حقیقی است!

۲. اساسا در قرآن واژه عشق و مشتقات آن استعمال نشده است و در روایـات نیز تنها چند مورد اندک ایـن واژه با بار معنایی مثبت به کار رفته و در بقیه موارد دارای بار معنایی منفی و مذموم است.

۳. مبحث عشق از یونان و فلسفه مشرکانه افلاطون به فلسفه و عرفان به اصطلاح اسـلامی راه یافته است. رساله ضیافت افلاطون حاوی مبحث عشق زمینی، عشق عفیف، عشق غیر عفیف و عشق به پسـران و ... اسـت که نقطه عزیمت فلاسـفه و عرفا در طرح و پرورش و متورم کردن موضوع عشق بوده است.

۴. کمتریـن اثـری از بحث تقابل و جدال بین عقل و عشـق و تحقیر عقل در برابر عشق در معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام یافت نشده و بلکه عالی ترین ستایش‌ها از عقل به عنوان موجودی که واجد همه فضایل معنوی و زیبا است، شده است.

والسلام

پی نوشت‌ها:

۱ . کاظم محمدی، چشـمه بقا (سـیری در عشـق عرفانی)، ص ۲۸۰ ، سـازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
۲ . همان ص ۲۸۳
۳ . همان ص ۲۸۹
۴. همان ص ۲۹۶
۵ . همان ص ۲۹۸
۶ . أصول الکافی ج۲ باب عبادت، حدیث ۳
۷ . سفینة البحار، ج۶ ، ص ۲۷۰
۸ . بحار، ج ۹۸، ص ۱۱۶
۹ . امالی صدوق، ص ۶۶۸
۱۰ .نهج البلاغة، خطبه ۱۰۹
۱۱ . العلم و الحکمة فی الکتاب و السنة، ص ۱۵۷، ح ۵۷۶
۱۲ . مائده/۵۴
۱۳ .میزان الحکمة، ج۲، ص ۲۱۴
۱۴ . بقره/۱۶۵
۱۵ . مفاتیح الجنان، مناجات خمسة عشر، مناجات المحبین
۱۶ . چشمه بقا، ص ۲۷
۱۷ . لغت نامه دهخدا، واژه عشق
۱۸ . یوسف/۲۴
۱۹ . دکتر حسـینی ملکشـاهی، ترجمه و شـرح اشـارات و تنبیهات ابن سینا، ص ۶۴۴، انتشارات سروش، ۵۷۳۱ ه ش
۲۰ . ملاصدرا، اسفار، ج ۷، ۱۷۹-۱۷۱
۲۱ . همان، دکتر عبدالکریم سـروش نیز در مقاله‌ای باعنوان سـتایش از عشق زمینی به طرفداری از موضع فلاسفه و عرفا و از جمله ملاصدرا در مبحث عشق مجازی می‌پردازد. (فصلنامه مدرسه، شماره سوم، اردیبهشت ۱۳۸۵) وی یکی از دلایل درستی این عشق را وجود قصه یوسف و زلیخا در قرآن می‌داند!
۲۲ . ملاصدرا، کسر اصنام الجاهلیة، ص۳
۲۳ . یوسف/۲۴
۲۴. امالی صدوق ص ۶۶۸
۲۵ . نهج البلاغة/ ۱۵۹
۲۶. بحار، ۱۵۸/۷۳
۲۷ . من لایحضره الفقیه، ۱۱/۴
۲۸ . کافی، ۵ / ۵۴۸
۲۹ . سفینه البحار، ذیل واژه عشق
۳۰ . این مقاله در همین شماره سمات با عنوان ایمان فرعون چاپ شده است.
۳۱ . عارف و صوفی چه می‌گویند؟، ص ۵۷ و ۵۸
۳۲ . عارف و صوفی چه می‌گویند؟، ص ۵۵
۳۳ . بحار ،۳۰۴/۷۶؛ دعائم الاسلام،۱۵۳/۲.
۳۴ . افلاطون، رساله ضیافت، ترجمه محمد علی فروغی، انتشارات جامی
۳۵. اصول کافی ج ۱ ص ۱۰ حدیث ۱
۳۶ ۳۶. اصول کافی ج ۱ ص ۱۴ حدیث ۱۱
۳۷ . اصول کافی ج ۱ ص ۲۳ حدیث ۱۴
۳۸ . اصول کافی ج ۱ ص ۱۴ حدیث ۱۲

دفتر ویژه

ابن عربی

- ایمان فرعون/ میرزای قمی
- مذهب ابن عربی/ گفتگوی سمات با آیت الله سید جعفر مرتضی عاملی
- عارف خودستا / سید جعفر مرتضی عاملی
- محی الدین در آیینه فصوص/ مرتضی رضوی
- ابن عربی در یک نگاه/ مرتضی رضوی
- استقبال نواندیشان ایرانی از ابن عربی

دفترویژه

۱

ایمان فرعون

آیت الله میرزا ابوالقاسم گیلانی (میرزای قمی)

اشاره

مقالــه زیــر به قلم اصولی و فقیه برجســته آیــت الله میرزا ابوالقاســم گیلانی مشــهور به میرزای قمی (متوفای ۱۲۳۱ ه) در نقــد نظریه ابن عربی مبنی بر با «ایمان رفتن فرعون از دار دنیــا» به نگارش در آمده اســت. میرزای قمی که در شــیخان قم مدفون و روضه اش زیارتگاه مؤمنین است، در زمره فقهای برجســته عهد قاجاریه و ملجأ علمی و معنوی عــام و خاص بوده اســت. میــرزای قمــی دارای آثار قلمی عدیده‌ای در موضوعات اصولی و فقهی و کلامی اســت که در اصول، مشــهورترین آنها کتاب قوانین الاصول و در فقه کتاب جامع الشــتات است. میرزا چهار رساله در نقد مباحث فلسفی و عرفانی نگاشته است که از جمله آنها مقاله حاضر اســت که به عنوان رســاله فرعونیه (ایمان فرعون) مشهور اســت. این مقاله (همراه با تلخیص) که در پاسخ سؤال ملا علی اصغــر، روحانی دربار قاجار به نگارش در آمده اســت، برگرفته از کتاب «سه رساله در نقد عرفان» از میرزای قمی اســت که توســط محققین ارجمند، آقایان حسین لطیفی و ســید علی جبار گلباغی ماســوله، تصحیح و تحقیق شده و از سوی بنیاد پژوهشــهای اسلامی آستان قدس رضوی به چاپ رسیده است.

امّــا بعــد، چنین گوید أقــلّ عباد عمــلاً و أکثرهم رجــاءً و أملاً أبوالقاسم بن الحسن نزیل دار الإیمان قم – صانها الله عن التصادم و التلاطم– که در این اوقات مکتوبی از عالی جناب فضایل مآب، الأخ فی الله، المبتغی لمرضاة الله، ناصرالدین الأنور و معین الشــرع الأبهر مولانا علی اصغر– وفّقه الله لما یحبّ و یرضی، و أعانه علی موجبات ســعادات الآخرة و الأولی– رسید، مشــتمل بر شکایت از بغض اهل زمان و انحراف ایشــان از جاده مستقیمه اهل ایمان و غلوّ ایشان در محبّت طریقه مبتدعان و استعلام از بعض مطالب. و حاصل مسؤول ایشان در آن مکتوب از این معترف به قصور این بود که:

«هرگاه کســی بگوید که فرعون از اهل نجات است به سبب این کــه در حین غــرق گفت: **آمنتُ أنّه لا إله إلاّ الّـذی آمنَت به بَنُوا إسرائیل**[1] چنین شــخصی مسلم است یا کافر یا فاسق؟ و قایل این سخن مستحقّ لعن هست یا نه؟

و بعضــی در این مطلب متمسّــک بــه عبارت قوانین شــده‌اند و می‌خواهند شــما را بدنام کنند که شما گفته‌اید که: هرگاه کسی بذل جهد تمام کند و تقصیر نکند و خلاف حق را بفهمد، به آن ســبب در آخرت معذّب نخواهد بود.[2]...

و هر چند این ضعیفِ نالان علاوه بر قصور قریحه و قلّت بضاعت جبلّی، الحال چندان شکســتگی‌های جسمانی علاوه بر آلام روحانیّه و نوازل نفسانیّه عارض شــده از خفقان قلــب و ضعف دماغ و فتور جمیع حواسّ و قوا و تناقض قوّت از جمیع اعضا و بخاری که عارض چشــم شــده– که نزدیک به یأس از بصر شــده – که باعث مزید انکســار ادراک و ضعف قوّه فکر شــده و به این سبب کار بر این تَبَه روزگار دشــوار شده. بلی، هنگام رحیل است و این امور همگی رسل و رسایل حضرت عزرائیل است، و لکن به مقتضای المأمور معذور، و لایترک المیسور بالمعسور، چند کلمه‌ای به مقتضای وقت مرقوم قلم منقصت رقم می‌گردد...

مقدّمه

... در حدیث است از رسول خدا صلی الله علیه و آله که:

«علامــة إعراض الله عن العبد اشــتغاله بما لایعنیــه، و إن امرء ذهبت ساعة من عمره فی غیر ما خلق له لَجدیر أن یطول حسرته. و من جاوز الأربعین و لم یغلب خیره شرّه فلیتجهّز إلی النار»[3]

یعنی علامت إعراض خدا از بنده این اســت که مشــغول شود به کاری کــه نفعی به او ندارد. به درســتی و تحقیق هر مردی که برود ســاعتی از عمر او در غیر آنچه خلق شده از برای آن، هر آینه سزاوار است که حسرت او دور و دراز شود. و کسی که عمر او از چهل سال گذشــته و خیر او غالب بر شــرّ او نشده باشد، پس باید که مهیّا باشد از برای رفتن به ســوی آتش. و این‌ها حاصل می‌شــود به مجرّد آن که عمر را به لهو و لعل بگذارند. و هرگاه همه عمر به معصیت اِلهی بگذرد دیگر چگونه خواهد بود؟

پــس گرفتاران به حبّ دنیــا و جمع مال و طلب جاه لااقلّ گاهی مصاحبت دانشمندان دین دار بکنند که آن‌ها را لااقلّ به این جا فرود آورد کــه ملامــت نفس خود کنند. و به فکر توبــه و اِنابه بیفتند و از کســانی که غفلت ایشــان را زیاد کنند فرسخ فرسخ گریزان باشند. و به عکــس این، الحال در این زمان مشــاهده می‌کنیم که اهل دنیا، خصوصــاً ارباب دول و اصحاب جاه و فرمانروایی که شــیوه ایشــان مظالم عباد و اضرار به ضعفا و جمع جیفه دنیاست– از هر جا باشد، از هر دری درآید– از مصاحبت اباحتیان و آنان که امر ایشان را در نظر ایشــان سهل وانمایند، خشنود می‌باشــند و به معاشرت با آن‌ها عمر شریف را مصروف می‌دارند.

و چــون آن جماعتِ محروم از آخرت و دنیا به طمع دنیا و منتفع شــدن از اهل دنیــا، دینی– کــه ندارند– در راه آن‌هــا می‌گذارند به طمع آن یک لقمه از جیفه‌ای که در دســت آن هاســت به کام این‌ها بیندازند، و آهســته آهســته این معنی در دل این بزرگان در ظاهر، ضعفای گرفتار در باطن– که محلّ ترحّمند– ریشه می‌کند و چاره‌ای نمی‌تــوان کرد. از آن بدتر که دیگرانی که از ایشــان ضعیف ترند به تقلید تابع ایشــان می‌شــوند، جبری مذهبان– لعنهم الله فی الدنیا و الآخــرة– آن بیچارگان مبتلا را به اعانت ابلیس لعین و تدلیس نفس امّاره به این وا می‌دارند که اعتقاد این کنند که اگر خدا نمی‌خواســت که ما این کارها را بکنیم این تسلّط را به ما نمی‌داد و مانع ما می‌شد، پس خدا راضی اســت به آنچه ما بکنیم و ایشــان را جبری می‌کنند در رفتار خود.

و اباحتیان مثل جماعت قلندریّه و اَتباع ایشــان– که معلوم نیست که اعتقادی به شــریعت داشته باشند و از راه تقیّه از اهل شرع گاهی صورت عباداتی به جا می‌آورند– آن‌ها هم ســخن‌های شــیرین دلربا و کلمات بــزرگِ حقّانیت نما به این بیچــارگان در میان می‌آورند. و

گاهی دم از عالَم بالا و مکاشفات می‌زنند که دل بنـدگان را بربایند به یاد محبوب حقیقی؛ چون البته هر دلی طالب آن است و جذبـه حبِّ محبوب فطـری جاذب آن است.

و گاهـی به سـحر و تسـخیر جنّ و شیاطین و علم سیمیا[4] و امثالی آن کرامت به آن‌هـا وا می‌نمایند و حال این که این امور از ایشـان به سـبب جلب جیفه دنیا و تحصیـل جاه اسـت. و چـون حلال و حـرام و احکام اِلهی را در نظر آن‌ها خوار و بی‌مقـدار می‌کنند، دیگـر در نظر این بیچاره‌ها عزمی از برای ارتکاب محرّمات و جمع امـوال– خواه از حـرام و خواه از حـلال– و غیر ذلک باقی نمی‌ماند، و این سـخن‌های یاوه از این بیچارگان گرفتار هم گاهی به ظهور می‌رسد. حتّی این که بسـیاری از ایشـان ترویج امر عشـق بازی با مردان و دختـران را به کام این بیچارگان کشـیده، اگر پیشـتر از لواطه و زنا مجتنـب بودند بـه دام آن‌ها می‌افتند، و تدلیـس کلام بطالت انجام «المجاز قنطرة الحقیقة» این بیچارگان را چنین وا می‌نماید که عشقَ بازی با این‌ها عشـق بازی با جمال اِلهی است، و حال آن که از امام ما سـوال کردند از عشـق، فرمود: «قلوب خلت عن ذکر الله فأذاقها الله حبّ غیره».[5] یعنی دل‌های عاشقان دل‌هایی است که خالی شده اسـت از یاد خدا، پس در عقوبت آن به ایشـان چشانیده‌اند حبّ غیر او را.

و شـاهد بر بطلان این معنی، خصوص کلمات پیشـوایان ماست کـه بـا آن محبتی که [به] جناب اقدس اِلهی داشـتند و چنان بودند در مقـام محبّـت که اگر محبوب واقعی ایشـان را در نیران عذاب و عقوبت بسـوزاند، باز در آن جا فریـاد از مفارقت او می‌زنند و از آتش عذاب پروا ندارند،[6] و در دام دنیا جان‌های شـیرین را در راه او فدا، و بدن‌هـای نازنین را در جهاد اعدای او پـاره پاره و از هم جدا، و اهل و عیـال و حریـم با عزّت و جـلال خود را در طلب رضای او اسـیر محنـت و بلا و در غل و زنجیر مبتلا نموده به این معنی مسـرور و خوشـحال باشـند. و با وجود این، در این همه احادیث و ادعیه بسیار و مناجات‌های بی‌شـکار در یک جا لفظ عشق به آن جناب و معشوق بودن و عاشـق بودن خود را استعمال نکردند و به غیر لفظ محبّت و شـوق به چیزهای دیگر دوستی خود را اظهار نکردند؛ چون اصل آن لفظ موضوع است از برای مرض سوداوی که از مزاج به هم می‌رسد، و غالباً از علایق جسمانیّه حاصل می‌شود.[7]

در ایـن همـه احادیـث و ادعیه بسـیار و مناجات‌های بی‌شـکار در یـک جـا لفظ عشـق بـه آن جناب و معشـوق بودن و عاشق بـودن خود را اسـتعمال نکردند و بـه ‌غیر لـفـظ محبّت و شـوق بـه چیزهای دیگر دوسـتی خود را اظهـار نکردنـد؛ چـون اصـل آن لـفـظ موضوع اسـت از برای مرض سـوداوی کـه از مزاج به هـم می‌رسـد، و غالبـاً از علایق جسمانیّه حاصل می‌شود.

الحـال، با وجود این که این مرض نسـبت بـه امردان و دختران [به] هم رسـد و ما آن را محبّت اِلهی و عشـق او نام کنیم، غلط اندر خواهد بود...

...این یقینی است که حقّ تعالی از زمان آدم تا به حال، پیغمبران فرسـتاده بر خلق، و بعضی از خلایق فرمان بردند، و بعضی مخالفت کردنـد. و در کتاب‌های آسـمانی همه جا مدح مؤمنان و مذمّت کفّار کرده. هـرگاه کسـی خواهد کـه بگوید که مؤمن و کافر همـه خوب بودند یا کفّار داناتر از مؤمنـان بودند، یا از باب جنون اسـت یا از باب کفر باطنی؛ چنـان که منافقین اصحاب رسـول صلی الله علیه و آله کفر قدیمی را در دل داشتند و از راه خوف یا طمعِ دنیایی اظهار متابعت می‌کردند.

پس عمده از برای مسـلمین دانستن آن است که خدا از بندگان چه خواست و پیغمبران به خلق چه تبلیغ کردند؟ اما دانسـتن این که کی ایمان آورد و کی کافر شد اهتمامی در آن نیست؛ چنان که گفته اند: «إنّما یعرف الرجال بالحقّ، لا الحقّ بالرجال»[8] یعنی مردان را به حقّ باید شـناخت– یعنی هر کس حقّ گوید خـوب مردی اسـت– نه حقّ را بـه مردان– یعنی نه این که گوییم: این سخن را چون فلان گفته است باید حقّ باشـد– پس ما را شـکی نیست در این که حضرت نوح– علی نبیّنا و آله و علیه السلام– که مثلاً نهصد و پنجاه سال دعوت کرد قوم خود را بـه ایمان، و ایمان نیاوردند بـه او الاّ قلیل، و در آخر نفرین کرد و حـقّ تعالی مؤمنان را نجات داد و مخالفان را غرق هلاک کرد، دیگر گنجایـش ندارد که بگوییم که: آن‌ها که غرق شـدند خوب بودند، و همچنیـن قوم فرعون و قوم صالح و لوط و دیگران. پس کسـی که چنین گوید یا دیوانه است یا کافر...

... و در این چند روز مسـموع شـد که– خدا نخواسته– تغییر در اوضاع سـلوک سـلطان اعظم نسبت به اهل شـرع و تابعین آیات و اخبـار به هم رسـیده و درصـدد اعانت و ملاطفت بـا اهل بدعت و اضلال برآمده‌اند و مراعات آن‌ها را بیشـتر منظور داشته، تهدید بلیغ فرموده‌انـد که کسـی مزاحم حال آنها نشـود، و به این سـبب اکثر عاکفان سـده سـنیّه و طایفان سریر سـلطنت به این رفتار سوگوار شده، مایل آن جانب شده و از اهل شریعت و متابعان ظواهر کتاب و سنّت مجانب شـده‌اند؛ حتّی این که شنیدم که بعضی از واردین این دار الإیمان از امرای سـلطان زمان، اظهار سـرور و مباهات می‌کرده که همگـی ارکان دولت مایل به این طریقه شـده‌اند الاّ نادری! هر چنـد نظر به آنچه این حقیر از ذکا و فطنـت و تصلّب در دین داری سلطان شریعت سیرت، حقانیت سریرت، یافته بودم و دیده بودم این معنی را باور نکردم، ولکن از باب احتیاط و دفع ورود اوهام و خیالات و شـکوک و محتملات، چند کلمه در این مقام می‌نویسـم و التماس می‌کنم که ناظرین این مقاله به دقت تمام و تأمل تامّ نظر کنند و از روی انصاف متابع حقّ شوند.

در این جا من دست بر می‌دارم از تعصّب علمای ظاهر، و تصریح به کفر این جماعت ضلالت مظاهر، با ایشـان سـخنم الحال، همین است که: آیا ایشان را اعتقاد به قرآن و دین پیغمبر آخرالزمان هست یا نیسـت؟ و ایشـان خود را مسلمان می‌دانند یا از باب جوک و هنود و سایر مشرکان؟

هرگاه می‌گویند که: ما مسلمان نیستیم و دین اسلام باطل است، ما با آن‌ها سخن نمی‌گوییم، پادشاه اسلام خود می‌داند و آن ها.

و هرگاه می‌گویند: مسلمانیم، می‌گوییم: یا اهل شریعت از فقها و علمای ظاهر هم مسلمانند، یا اسلام مخصوص شماست و آن‌ها کافرند.

اگر گویند که: آن‌ها کافرند، پس باز پادشاه اسلام باید با آنها معامله کفّار کند. و در این صورت، پس احکام فقهی که علمای ظاهر نوشته‌اند در حلال و حرام و طریقه دین نبوی هیچ یک محل اعتماد نخواهد بود، و حال آن که در میان آن فرقه کسی که دانشمند احکام شریعت باشد بسیار کم است، و آن‌هایی که ربطی دارند به این مسایل، همگی تابع علمای ظاهرند و اعتماد آن‌ها را به اقوال ایشان است. و نقل اخبار از ائمه ما همه در عهده علمای ظاهر است.

و هرگاه می‌گویند که: ما هر دو مسلمانیم، پس این نزاع و غوغا در این میان برای چه چیز است؟

اگر گویند که: نزاع در این است که ما می‌گوییم که: علوم حقّانی بر دو قسم است: علم ظاهری است و علم باطن. و علمای ظاهر خبری از علوم باطنه ندارند؛ مثلاً علمای ظاهر می‌گویند: وجود بندگان جداست از وجود خدا، و مراد از خلق کردن خدا بنده را، همین است که اراده خدا متعلّق شد به وجود بنده، می‌گوید: « کن» یعنی موجود شو، پس آن موجود می‌شود. و ما می‌گوییم که: وجودی نمی‌باشد به غیر وجود خدا، و این موجودات هم پرتوی از نور وجود او، از بابت شعاعی که از نور آفتاب به دیوار می‌افتد و از آن جا به توی ایوان روشنی می‌دهد، و از آن جا به توی خانه، و از آن جا به پستو، و ماهیات موجودات که معدوم بَحت‌اند به همان پرتو موجود می‌شوند، یا آن که همه موجودات – فی الحقیقة – خود اویند و او در هر لمحه‌ای به شکلی خود را می‌نماید؛ مانند دریا که یک چیز است و موج‌های متعدّد از او بر می‌خیزد.

و همچنین علمای ظاهر می‌گویند که: حقّ تعالی بندگان را بعد از موت زنده می‌کند و در همین بدن عنصری، یا معذّب می‌کند به آتش که می‌سوزاند بدن را– مثل همین آتش دنیا که بدن را می‌سوزاند – و فی الحقیقة، همین بدن عنصری مراد است و همین آتش جسمانی، یا متنعّم می‌شود در بهشت، و آن خانه‌ای است که در آن انواع اشجار و ثمار و أنهار و حور و قصور می‌باشد، و اکل و شرب و جماع و سایر لذات در آن واقع می‌شود. و ما می‌گوییم که زنده شدن و معذّب شدن و متنعّم شدن این‌ها نیست، بلکه عالم مثال و خیال است. و چنان که کسی خوابیده در خواب بعضی خیالات به او رخ می‌دهد که به آن متلذّذ می‌شود یا متألّم، همچنین کسی که مرد او را خیال و مثالی رخ می‌دهد مانند خیال و مثال عالم خواب، و بهشت و دوزخ عبارت است از آن حالات نفسانیّه، و الحال در هر نفسی بهشت موجود است یا دوزخ، و بعد از موت به آن خیالاتِ خوش متنعّم یا به آن حالاتِ زشت متألّم خواهد شد.

پس ما می‌گوییم که: پس این همه پیغمبرها از زمان آدم تا خاتم و اوصیای ایشان که خبر داده‌اند از این که حقّ تعالی مباین خلق است و وجود خدا غیر وجود بنده است، و در آیات بسیار فرمودند که: ما انسان را خلق کردیم و پیش از این هیچ نبود،[9] این چگونه جمع می‌شود با آن که وجود مخلوقین از باب فیض وجود خدا باشد؟! یعنی سر ریز او باشد، یا خود وجود او باشد که متشکل می‌شود به اشکال مختلفه. کدام چیز است از وجود حقیقی اِلهی اصیل تر؟ که مخلوقات پرتو اویند یا صورت‌های مختلفه‌اند که از تجلّیات ظهور او حاصل می‌شوند. پس این همه آیات و اخبار افسانه است؟!

پس این همه پیغمبرها از زمان آدم تا خاتم و اوصیای ایشان که خبر داده‌اند از این که حقّ تعالی مباین خلق است و وجود خدا غیر وجود بنده است، و در آیات بسیار فرمودند که: ما انسان را خلق کردیم و پیش از این هیچ نبود، این چگونه جمع می‌شود با آن که وجود مخلوقین از باب فیض وجود خدا باشد؟! یعنی سر ریز او باشد، یا خود وجود او باشد که متشکل می‌شود به اشکال مختلفه. کدام چیز است از وجود حقیقی اِلهی اصیل تر؟ که مخلوقات پرتو اویند یا صورت‌های مختلفه‌اند که از تجلّیات ظهور او حاصل می‌شوند. پس این همه آیات و اخبار افسانه است؟!

و همچنین کتاب‌های آسمانی هم ناطق است به معاد جسمانی و عود بدن و تألّم به آتش جسمانی و تنعّم به لذّات جسمانی؛ چنان که قرآن مجید ناطق است به آن از اول تا به آخر، و اگر نباشد مگر همین یک آیه بس است که فرموده است: و ضَرَبَ لَنا مثلاً و نَسِیَ خَلقَهُ قال مَن یُحیی العِظامَ وَ هِیَ رَمیمٌ قُل یُحییهَا الّذی أنشأها أوّلَ مَرّةٍ و هُو بِکُلِ خَلقٍ عَلیمٌ.[10]

چون اُبیّ بن خَلَف استخوان‌های پوسیده که در دیوارها بود، آن را گرفته، آورد در خدمت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و آن را به هم مالید و متفرق ساخت و گفت: آیا در وقتی که ما مردیم و استخوان پوسیده شدیم، باز زنده می‌شویم؟! یعنی این چیزِ عجیبِ غریبی است! این آیه نازل شد که خلاصه ترجمه آن این است که: ایشان برای ما مثل زده است در حکایت آن استخوان پوسیده و فراموش کرده است خلقت خود را که او هیچ نبود. ما او را از خاک، و بعد از آن از نطفه، و بعد از آن از علقه و مضغه خلق کردیم. او می‌گوید: مَن یُحیی العِظامَ و هِیَ رَمیمٌ[11] یعنی کی زنده می‌کند استخوان‌ها را از خاک، و حال آن که آن‌ها پوسیده اند؟! بگو–ای محمّد زنده می‌کند آنها را آن کس که ایجاد کرد آن‌ها را در اول بار، و او به هر طور ایجاد کردنی بسیار داناست.[12] یعنی هم می‌تواند بی‌مادّه ایجاد کند که هیچ نبود و ایجاد کرد مثل آسمان و زمین و سایر عناصر، و هم می‌تواند از مادّه خلق کند همچنان که از استخوان پوسیده و خاک شده او را ثانیاً ایجاد کند. این‌ها چگونه جمع می‌شود با این که مراد از زنده شدن استخواهای پوسیده همان محض خیال و مثال باشد؟! پس یا این است که ایشان و

علمای ظاهر هر دو راست می‌گویند، یا هر دو دروغ، یا یکی راست است و دیگری دروغ!

جوابی که ایشان از این سخن‌ها می‌گویند این است که: بلی، پیغمبران در ظاهر چنین گفته‌اند و کتاب‌های آسمانی هم چنین نازل شده، نهایت چون پیغمبران بر عامّه خلق مبعوث شدند و عوامّ النّاس فهم این معانی دقیق که ما می‌فهمیم نمی‌کنند، و اگر هزار سال ایشان را بشارت بدهی به لذّت و الم روحانی و بگویی که: خدا دوست می‌دارد و از شما خوشنود می‌شود به این اعمال و خشنودی خدا از همه چیز بالاتر است، یا خدا ناخوش دارد از این اعمال و به سبب اعمال زشت از شما اِعراض می‌کند، و مطلق آن‌ها را به طمع بهشت جسمانی و اکل و شرب و حور و قصور نیندازی، یا از آتش و سوختن و شکنجه ترسانی، دست از متابعت شهوت نفسانی و مقتضای غضب نفسانی بر نمی‌دارند و پیرامون اطاعت بندگی نمی‌گردند هر چند در واقع آن لذّت و اَلَم جسمانی باشد. پس این از باب فریفتن خر است به دامن گرفتن و جوجو کردن است؛ و اگر نه فی الحقیقة، نه گودال آتشی هست که در آن بدن بسوزد و نه باغستان و ثمار و حور و قصور که در آن اکل و شرب ظاهری به عمل آید، و آنچه ما می‌گوییم از اسرار انبیا و ائمه است، و این را ما فهمیده‌ایم و همه کس را لایق آن ندیده‌اند.

و همچنین سایر آنچه در ظاهر شرع وارد شده از خلقت ملائکه و جنّ و جبرئیل و ابلیس و وحی و طریقه ایجاد خلق، همه را تأویل می‌کنند به چیزهایی که اثری از آن در شرع ما نیست، و می‌گویند: این‌ها همه در اسرار انبیا و ائمه است، و آنچه در ظاهر وانمود کرده‌اند از برای عوام است؛ چنان که فرموده اند: «نکلّم النّاس علی قدر عقولهم» و از این جاست که شاعر ایشان گفته:

پشت این مشت مقلّد خم که کردی در جهان
گرنه در جنّت نوید قلیه و حلواستی!

ما در جواب این سخن‌ها می‌گوییم:

امّا اوّلاً: بر فرض تسلیم این که شما راست می‌گویید و حقیقت آن است که شما می‌گویید، و این که بر خدا قبیح نیست در ظاهر لفظی بگوید که از آن چیزی می‌فهمند مکلّفین، و مراد او چیز دیگر باشد، پس غرض جناب اقدس اِلهی از این که به این نحوِ ظاهر به مردمان فهمانده چه چیز است؟ و مقصود او از رام کردنِ خلق چه چیزاست؟ آیا مقصود این است که خود منتفع شود و بزرگی و مملکت و فرمانروایی اش بیشتر شود؟ یا غرض او رسانیدن فیض است به خلق، و اصلاح امرِ عَالم و رفع فساد؟

جزماً مراد تحصیل نفع خود نیست؛ زیرا که لازم می‌آید استکمال به غیر، و این که واجب الوجود غنیّ مطلق و کامل مِن جمیع الوجوه نباشد، بلکه در کمال خود محتاج به غیر باشد، پس منحصر شد در این که از برای فیض به خلق و اصلاح حال و رفع فساد ایشان باشد. و هرگاه حکیم علی الإطلاق مصلحت را در آن رفتار دیده باشد که موافق فهمِ عوام بگوید، چگونه شاید که تغییر آن بدهیم؟

مثلاً می‌گوییم که: اگر مردم که ترک حرام می‌کنند از خوف سوختن به آتش است، یا به طمع اکل و شرب و حور و قصورِ بهشت است، هر گاه خدای تعالی داند که انتظار عالم و صلاح کلّ در این است که مردم بدانند که جهنمی هست سوزنده و بهشتی هست پر از لذّت، تا این که بندگانِ بر یک دیگر طغیان نکنند و هر یک به حقّ خود قانع شوند و عالَم از فساد [در] خلاص باشد و همگی رو به اطاعت و بندگی کنند تا به رحمت اِلهی فایز شوند، آن‌هایی که می‌خواهند که افشا کنند که این‌ها بی‌اصل است و آن جهنّم و بهشت اصلی ندارد، بلکه مراد یک معنی دیگر است که عوامّ النّاس از آن اندیشه نمی‌کنند و به آن طمع نمی‌کنند، آیا این منافی غرض جناب اقدس حکیم علَی الإطلاق هست یا نه؟ و آیا حکمت و فهم این‌ها بیش از جناب اقدس اِلهی و صد و بیست و چهار هزار پیغمبر است که اهتمام آن‌ها همه در ترویج این ظواهر بود؟

با وجود این که اهتمام همه پیغمبران و اوصیای آن‌ها در افشای آن‌ها بود و همیشه واعظان در مساجد و منابر عوام را تخویف کرده‌اند و می‌کنند باز حال مردم این است، پس وای هرگاه بشنوند که این‌ها از باب خواب و خیال است و مخلوقات و ممکنات همه مظاهر تجلّیات، و خود مالک هیچ چیزی نیستند و لازم آن می‌افتد که افعال بندگان همه فعل خدا باشد! پس دیگر چه حلالی و چه حرامی و چه امری و چه نهیی؟! دین و قرآن همه از باب افسانه و قصّه خوانی خواهد بود! و از این جاست که علمای امامیّه گفته‌اند که: خلق جهنّم لطف اِلهی است؛ چون باعث این است که بندگان را به طاعت نزدیک می‌کند و از معصیت دور می‌کند،[13] بلکه ظاهر آیات و اخبار این است که جهنّم و بهشت الحال موجودند نه این که بعد از این مخلوق می‌شوند، که آن هم لطف دیگر است که باعث زیادتی خوف و امید می‌گردد، و اعتقاد ما همین است. و هر چند لذّات بهشت بیشتر شمرده شود [و] بالاتر گفته شود طباع عوام به آن راغب تر و سعیشان در طاعت بیشتر می‌شود؛ هر چند وصف عذاب و شدّت آن شدیدتر مذکور شود خوف عوام بیشتر و رَدعشان از حرام زیادتر می‌شود...

... پس بر فرضی که سخن‌هایی که آن جماعت می‌گویند هم حقّ باشد و مطابق واقع باشد- چنان که خود می‌گویند که از اسرار انبیا و ائمه است، و این احکام ظاهر از برای صلاح حال کافه مردم است، و این از برای اهل معرفت و دانش و ریاضت است- پس باید آن اسرار را مخصوص خود و امثال خود دانسته و در نزد عوامّ از آن سخن نگویند، و ایشان را موافق آنچه خالق ایشان صلاح حال آن‌ها دانسته به آن حال واگذارند نه این که به دور عالم بیفتند و این اسرار را به هر تر و خشکی افشا کنند، و خواهند به عکس مصلحت و حکمت اِلهی کار کنند که امری را که فاش کرده پنهان کنند، و امری را که باید پنهان داشت آن را فاش کنند؛ ...

پس الحال که این مزخرفات اهل بدعت فاش شد و بزرگان دنیا معین آن شدند، آن امر ظاهر جلیّ که صد و بیست و چهار هزار پیغمبر و اوصیای این‌ها [و] همه کتاب‌های آسمانی به آن فریاد کردند، الحال خواسته باشند آن را سرّ کنند و پنهان کنند، و آنچه را باید پنهان داشت- خلافاً للهِ و لأولیائه- فاش کنند، باید که بر این دین گریست و به این عجایب از روی حیرت نگریست.

و ثانیاً: می‌گوییم که: سَلّمنا که اسرار انبیا و ائمّه آن باشد که شما می‌گویید، لکن، ائمّه ما امر کردند به کتمان اسرار ایشان، و نهی

کرده‌اند از افشای آن‌ها در کمال تأکید.[۱۴]

پس این فریاد کردن‌های این جماعت و این سـخن‌ها را در میان عوامّ گفتن، بلکه در کتاب‌ها نوشـتن، [و] بـه هر خر و گاوی درس گفتن، همه مخالفت ائمه است، بلکه دشمنی با ایشان است چنان که احادیث بسیار دلالت دارد بر حرمت افشای اسرار.[۱۵]

... و بر فرضی که متمسّـک شـوند در اثبات این معنی به حدیث پیغمبـر صلی الله علیـه و آله که فرمود: « لوعلم أبـوذرّ ما فی قلب سلمان لقتله»[۱۶] و در بعضی روایات: لکفّره یعنی اگر ابوذر می‌دانست در دل سـلمان چه چیز است هر آینه می‌کشت او را، یا حکم به کفر او می‌کرد!

ما می‌گوییم: شـکّی نیسـت که در این صورت بر سلمان واجب بود پنهان داشـتن آنچه در دل داشـت، و اگر اظهار می‌کرد از مرتبه سلمانی در می‌رفت و فسق او ظاهر می‌شد که باعث قتل خود می‌شد، یا باعث تهمت او به کفر می‌شـد، و لکن ابوذر اگر او را می‌کشـت یا تکفیر می‌کرد از مرتبه ابوذری در نمی‌رفت، بلکه مرتبه او به سـبب اطاعت و اتیان مکلّفٌ بِهِ خود بالا می‌رفت. و آنچه از فضایل و علوم و زهد ابوذر ثابت است، از آفتاب روشن تر است، حتّی این که احادیث بسـیار وارد شـده که رسـول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: ابوذر از اهل بیت ماسـت. و فرمودند: که آسمان سبز سـایه نینداخته است و زمین گرد آلود بر نداشـت کسی را که راسـتگوتَر باشد از ابوذر.[۱۷] پس «ابوذر» اگر می‌گفت: سـلمان کافر اسـت. راسـتگو بود و بر او مؤاخذه‌ای نبود، و اگر او را می‌کشت اطاعت خدا کرده بود. پس چگونه شـد که این جماعت اسرار را به هر کس می‌رسـند می‌گویند، حتّی به کسانی که قابلیّت نوکری اباذر را ندارند؟! و این‌ها قابل اسرار هستند و ابوذر نبود!

... پـس بر فرضـی که این اشـخاص کافر نباشـند لااقلّ فاسق که هستند، بلکه از اَفسق فسّـاق بلکه از جمله مفسدین فی الأرض کـه دیـن مردم را ضایـع و دنیای آن‌هـا را مختل می‌کنند و باعث شـورش و القـای عـداوت و بَغضا مابین مسـلمین می‌شـوند، در چنین صورت، کسی چگونه به خبر فاسـق اعتماد کند و به سخن او دل بدهـد؟! پیش از این عـوامّ‌الناس لااقلّ به یک خدایی که توی آسـمان باشـد ایمان داشـتند، الحـال آن هم از دسـت ایشـان می‌رود. و فی الجملة، اندیشـه‌ای از عذاب جهنّم و امیدی به بهشـت داشـتند. و فی الجملـة، از معاصی خـودداری می‌کردند و میلی به بندگی می‌کردند، الحال باید این‌ها هم بالمرّة از میان برود.

و گمان حقیر این است که کسانی که متصدّی قبول توبه فرعون شده‌اند خجالت می‌کشـند از اهل اسلام، بلکه از یهودیان و غیرهم، این که بگویند: فرعون برگزیده خدا بود، لکن چون توبه و قبول توبه از کافر و مسـلمان منافات با دین و شرع ندارد این را پیش گرفته‌اند؛ چـون در ماده فرعون بـه خصوص کلمه ایمان و توبه بر زبان جاری شده تا از ملامت اهل دین و اسلام فارغ شوند و تشفّی خاطر خود را هم در اظهار معتقدِ خود به قدر مقدور کرده باشند، و اگر نه، ظاهر این اسـت که قائلان این کلام از اصـل فرعون را بد ندانند، بلکه بعضی او را از افلاطونِ اِلهی خوانند؛ چون حقیقت و شـیخ خود را شناخته بود که خداسـت، چنان کـه با یزید گفت: «لا إلـه إلاّ أنا» و «لیس فی جبّتی سـوی الله». و حسین بن منصور گفت: «أنا الحقّ». ولکن این رفتار هم بر وجهی دیگر موجب انکار شریعت می‌شود چنان که بیان خواهد شد.

گمان حقیر این است که کسانی که متصدّی قبـول توبه فرعون شـده‌اند خجالـت می‌کشـند از اهل اسـلام، بلکـه از یهودیان و غیرهـم، این که بگویند: فرعون برگزیده خدا بود، لکن چون توبه و قبـول توبه از کافر و مسـلمان منافـات بـا دین و شـرع ندارد، این را پیـش گرفته‌اند؛ چون در مـاده فرعون به خصـوص کلمه ایمان و توبه بر زبان جاری شده تـا از ملامت اهل دین و اسـلام فارغ شـوند و تشفّی خاطر خود را هـم در اظهار معتقـد خود به قدر مقـدور کردهَ باشـنَد، و اگر نـه، ظاهر این اسـت که قائلان ایـن کلام از اصـل فرعون را بد ندانند، بلکه بعضی او را از افلاطونِ الهـی خواننـد؛ چـون حقیقت و شَـیخ خـود را شـناخته بـود که خداست، چنان که با یزید گفت: «لا إله إلاّ أنا» و «لیس فی جبّتی سوی الله». و حسین بن منصور گفت: «أنا الحقّ».

هرگاه این مقدمه ممهّد شد، می‌پردازیم به ذکر فصول:

[فصل اوّل]

در بیان حال کسی که گوید: فرعون ناجی است؛ چون توبه کرده اسـت. این سخن از محیی الدین شـقیّ ضالّ مضلّ است که سزاوار اسـت که ملقّب شود به «مُمیت الدین» و «ماحی الدین». و طامات و هرزه‌هـا و گزافات و دعوی‌های باطل او فوق آن اسـت کـه در دفاتر ثبت شـود. و همان قدر در حمق و سـفاهت و بی‌شرمی او کافی اسـت که خود را «خاتم الأولیاء» نامیـده[۱۸] و خود را از چندیـن وجه ترجیح داده بـر خاتم أنبیاء. چنان که از کلام او در فصوص الحکم مسـتفاد می‌شود که مجال تطویل به ذکر آن نیست.

و تأویلاتی که در آیـات قرآنی می‌کند هر طبع سـلیمی از آن نفـرت می‌کند. در فصوص الحکم گفته است در «فصّ حکمة علویّة فی کلمة موسویّة» به این عبارت:

«فقالـت لفرعون فی حقّ موسـی: إنّه «قُـرَّةُ عَینٍ لـی و لَکَ».[۱۹] فبه قـرّة عینها بالکمـال الّذی حصل لها کمـا قلنا، و کان قرّة عین لفرعون بالإیمان الّذی أعطاه الله عند الغـرق. فقبضه طاهراً مطهّرا لیس فیه شَیء من الخبث؛ لأنّه قبضه عند ایمانه قبل أن یکتسب شیئاً من الآثام. والإسلام یجبّ ما قبله».

یعنی آسـیه زن فرعون گفت، در وقتی کـه آن تابوتـی که مادر موسـی به فرمان إلهی موسـی را بعد از تولد در آن گذاشـته به رود نیل انداخته بود و داخل قصر فرعون شـد و آن تابوت را از آب گرفتند و دَرِ آن را باز کردند و موسـی را دیدند و محبّت او به دل آسـیه» و «فرعون جا کرد، آسیه گفت

به فرعون که: این طفل قرّة العین من است و قرّة العین تو، یعنی باعث سـرور و خوشی دل ماست.

محیـی الدین می‌گوید که: سـبب این که قرّة العین آسـیه بود که به سـبب او به کمال ایمان فایز شـد. و قرّة العین فرعون بود به سـبب این که باعث این شـد که او را کشـاند به دریـا، و او در وقتِ بیم غرق توبـه کرد و ایمان آورد و از اعتقاد و اعمال زشت خود پشیمان شـد، و خدا قبض روح او کـرد در حالـی که پاک و پاکیـزه بود و چیزی از پلیدی‌ها و نجاست‌های کفر در او باقی نمانده بود؛ و این به سـبب این است کـه خدا قبض روح فرعـون را کرد در نزد ایمـان او پیش از آن که مرتکب چیزی از گناهان شـود، چون رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده است: «الإسلام یحبّ ما قبله»؛[20] یعنی اسلام قطع می‌کند و مستأصل، آنچه را که از آدمی سرزده باشد قبل از اسلام.

و بر این کلام وارد است:

اولاً: این که آسـیه از کجا علم داشـته به این که این امور واقع خواهد شد از چنین طفلی که الحال به وجود آمده و معلوم نیست که چه خواهد شد؟ بلکه مراد او این است که به مقتضای قول حقّ تعالی: «وَ أَلقَیتُ عَلَیکَ مَحَبَّةً مِنّی وَ لِتُصنَعَ عَلی عَینی»[21] یعنی: محبّت تو را دل‌ها انداختم و صورتی بر تو القا کردم که موجب محبّت مردم شود تو را، و این که تو را احسان کنند و تربیت کنند با مراقبت و محافظت من که همیشه در نظر من باشی. محبّتی در دل آسیه و فرعون افتاد از موسی که گفت:

«لا تَقتُلُوه عَسَـی أن یَنفَعَنا، أو نَتَّخِذَهُ وَلَداً»[22] یعنی آسـیه گفت: نکشـید این طفل را؛ شـاید به ما نفعی بخشـد، یا مـا را فرزند خود بگیریم، چون ایشان را فرزند نبود.

و مؤید این است که در سوره قصص می‌فرماید بعد از این کلام: «وَ هُم لا یَشـعُرُونَ» [23] یعنی آل فرعون نمی‌دانستند که این همان طفل است که به سبب او ملک از دست ایشان بیرون خواهد رفت.

و ثانیاً: بر فرض تسـلیم این که چون آسیه از جمله سادات زنان و نیکان نسـوان و از اهـل ایمان و إیقان بود، شـاید از علوم انبیای سـابق به او رسیده باشد که این موسی مرشد دین و دنیاست و ایمان و کمال او به سـبب او کامل خواهد شـد، و امّا این که علوم انبیای سابق به او رسیده باشد که فرعون ایمان خواهد آورد به خدا از روی یقیـن، از کجا؟ وِ محض قول او که: «آمَنتُ أنَّهُ لا إلهَ ألاَ الَّذِی آمَنَت بِهِ بَنُوا إسـرائیل»[24] معلوم نیست که توبه واقعی باشد؛ شاید از ترس جان و بیم هلاکـ این اسـتغاثه و تلبیسـی باشد بر موسی که شـاید او چاره بکند؛ چنان که بعضی از اخبار اشـاره به آن دارد چنان که خواهیم گفت.

و در مجمـع البیان از ابن عبّاس روایـت کرده که فرعون به زن خود گفت که: «قرّةُ عین لکَ، أمّا لی فلا».[25] یعنی سُرور دیده توست، امّـا از من پس نه. بعد از آن گفت که رسـول خـدا صلی الله علیه و

با وجود این همـه آیات و اخبار و اتّفاق علمـا در جمیع اعصار و امصـار و وضـوح ایـن مطلب بر صغار و کبار اهل اسـلام و سایر ادیان و اهـل ملل، چگونه محیی الدیـن بـاز مسـلمان اسـت که فرعون را ناجـی داند به محض ایـن توهّم که این کلمه «آمَنتُ» توبـه اسـت و ایمـان اسـت و اسلام است؟!

آله فرمود: قسـم به آن کسی که قسم به او می‌خورند! که اگر فرعون اقرار کرده بود به این که موسی قرّة العین او باشد- چنان که زن او اقـرار کرد- البتّه حـقّ تعالی هدایت می‌کرد او را به سبب موسی چنان که زن او را هدایت کرد، ولکن فرعون إبا کرد از این معنی به سبب شقاوتی که حقّ تعالی نوشته بـود بر او.[26] یعنی در علم اِلهی بود که به او اختیار خود اختیار شقاوت می‌کند.

سَـلّمنا که توبـه و انابه و بازگشـت به جنـاب اقدس اِلهی باشـد، ولکـن از کجا معلـوم که چنین توبه‌ای قابل قبول شـدن باشـد که نفعی به فرعون داشته باشد؟ زیرا که توبه را شـرایط بسیار است چنان که از جناب أمیر المؤمنین علیه السلام مروی است که توبه شش جزء دارد: یکی از آن‌ها ادای حقوق ناس است.[27] و چه حقّی اعظم است از این که آن ملعون جمع کثیری را گمراه کرد، به سـبب بدعتی کـه اختراع کرد و خود را خدا نامید و مردم را به ضلالت انداخت؟

... سَـلّمنا که چنین توبه‌ها قابل قبول شدن باشد، لکن می‌گوییم که: از کجا معلوم شد که این توبه فرعون قبول شد؟ و این در معنی اسلامی شد که باعث کفّاره گناهان و کفر سابق او باشد؟ و حال آن کـه آیات قرآنی و احادیث اهل بیت عصمت و طهارت فوق حدّ تواتر است در افاده این که به کفر مُرد و معذّب است در جهنّم؛[28] حتّی این کـه متّصل به همین آیه حقّ تعالی می‌فرمایـد: «آلآنَ وَ قَد عَصَیتَ قبلُ وَ کُنتَ مِنَ المُفسِدِینَ»[29] یعنی آیا حالا ایمان می‌آوری؟! و حال آن که از خود مأیوس شدی و تمام عمر به معصیت مشغول بودی و از جمله مفسدین بودی و گمراه بودی و گمراه می‌کردی مردم را. این آیه صریح است در ردّ توبه او، و بیان علّت آن هم شده که:

یکی: معاینه مرگ است و مأیوس شدن و اختیار از دست رفتن؛ چنـان که کلمه «آلآن» دلالت بر آن دارد چون مشـتمل اسـت بر اسـتفهام انکاری، یعنی در چنین وقتی توبه قبول نمی‌شود؛ چنان که احادیث بسـیار هم دلالت دارد بر این که توبه قبول می‌شود مادامی که معاینه مرگ نشـده است، و بعد از آن دیگر قبول نمی‌شود. حال، فرصت ذکر آن‌ها نیست.[30]

دویم: این که چون شیوه تو إفساد و اِضلال بود و توبه از حقوق ناس قبول نمی‌شـود تا صاحب آن‌ها را راضی نکنی، چنان که نیز در اخبار بسـیار وارد شده است خصوصاً در اِضلال و گمراه کردن، چنان که گذشت.[31]

وعلیّ بن ابراهیم[32] در تفسیر این آیه نقل کرده از حضرت صادق علیه السـلام که جبرئیل هر وقت نازل می‌شـد بر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم غمگین و اندوهناک بود، و از روزی که فرعون هلاک شده بود چنین بودی تا وقتی که مأمور شد که این آیه را نازل کند. پس این آیه را نازل کرد بر رسـول خدا [در حالی که] خندان و خوشـحال بود. پس آن حضرت از او پرسـید که: چرا همیشه در هر وقت که [آیه ای] نازل می‌شـد من در تو آثار حزن و اندوه مشـاهده

می‌کردم تا به حال؟

جبرئیـل عرض کرد که: بلی یا محمّد! چون حقّ تعالی غرق کرد فرعـون را گفت: اَمَنتُ أَنَّـهُ لا اِلهَ الّا الَّذی اَمَنَت بِهِ بَنُو إسـرائیلَ وَ أنَـا مِنَ المُسـلِمینَ[33] پس من در آن حال قدری لجن برداشـتم ودر دهـان او گذاشـتم، پس به او گفتم: آلآنَ وَ قـد عَصَیتَ قبلُ و کُنتَ مّنَ المُفسِـدینَ[34] و من ایـن کار را بدون امر خدا کـرده بودم، پس خـوف کردم که رحمـت خدا او را دریافته باشـد و مرا عذاب کند بر این عمل. پس این وقت شـد و خدا امر کرد مرا که همان چه کرده بودم به فرعون، برسـانم به تو، ایمن شدم و دانستم که خدا به کرده من راضی بوده.[35]

و همچنیـن آیه‌ای که بعد از این فرمود حق تعالی: فَالیَومَ نُنَجّیکَ بِبَدَنِکَ لِتَکونَ لِمَن خَلفَکَ آیَةً[36] اشـاره دارد به این معنی؛ من نجات می‌دهم تو را به بدن تو– یعنی قالب بی‌روح تو را– تا این که عبرت باشد از برای بازماندگان که بدانند کسی که مردار گندیده خواهد شد قابـل خدایی نبود، یا از برای این که یقین شـود از برای مردم موتِ تو، تا رفع توهّم آنهایی بشـود که توهّم می‌کرده‌اند که مثل تو کسی غرق نمی‌شـود و هلاک نمی‌شود– این در وقتی است که «ننجّیک» را مشـتق از «نجاة» بگیریـم– یا تو را می‌اندازیم بـه زمین بلندی کـه مردم تو را مشـاهده کنند و عبرت بگیرند، هرگاه آن را مشـتقّ از«نجوة» بگیریم که عبارت است از زمین بلند.[37]

و ابن بابویه[38] در کتاب عیون أخبار الرضا روایت کرده اسـت که: از حضرت رضا علیه السـلام سؤال کردند که: حقّ تعالی چرا فرعون را غـرق کرد و حال آن که ایمان آورد به خـدا و اقرار به یگانگی او کرد؟ فرمود: به سـبب این که ایمان آورد در وقتی که بأس و غضب خـدا را ملاحظه کرد و یأس حاصل شـد، و ایمان در وقت ملاحظه بأس مقبول نیسـت، و این حکم خداسـت– تعالی ذکره– در پیشینیان و پسـینیان؛ چنان که فرموده اسـت: فَلَمّا رَأوا بَأسَـنا قَالُوا: آمَنّا بِاللهِ وَحدَهُ وَ کَفَرنا بما کُنّا بِهِ مُشـرِکینَ، فَلَم یَکُ یَنفَعُهُم إیمَانُهُم لَمّا رَأوَا بَأسَنا[39] و فرمود خدای عزّ و جلّ: یَومَ یَأتی بَعضُ آیاتِ رَبِّکَ لا یَنفَعُ نَفسـاً إیمَانُها لَم تَکُن آمَنَت مِن قَبلُ أو کَسَـبَت فِی إیمانِها خَیراً[40] و همچنیـن فرعون چون دریافت او را غرق، گفت: آمَنتُ أنَّهُ لا اِلهَ الّا الّذی آمَنَت بِهِ بَنوإسرائیلَ وَ أنا مِنَ المُسلِمینَ. پس گفته شد در جواب او که: آلانَ وَ قَد عَصَیتَ قَبلُ وَ کُنتَ مِنَ المُفسِـدینَ، فَالیَومَ نُنَجّیکَ بِبَدَنِکَ لِتَکونَ لِمَن خَلفَکَ آیَةً[41]

و بـه تحقیـق که فرعون از سـر تا پا غرق آهن بـود که بر خود پوشـیده بود، پس چون غرق شد، حق تعالی بدن او را بیرون انداخت بر زمین بلندی تا آن که علامتی باشـد برای بازماندگان که ببینند او را که با وجود این همه سنگینی آهن به ته آب فرو نرفت، و حال آن که طبیعتِ چیز سـنگین این اسـت که به ته آب می‌رود و از آب بالا نمی‌آید، پس این آیتی و علامتی بوده باشد.

و علّت دیگر که به سبب آن خدا غرق کرد فرعون را، این بود که در وقت غرق شدن طلب یاری از موسی جست و به او استغاثه بکرد. و به خدا استغاثه نکرد. پس خدای عزّوجلّ وحی کرد به موسی که:ای موسـی! تو دادرسی فرعون نکردی، به علّت این که او را خلق نکرده بودی، و اگر به من استغاثه می‌کرد من به داد او می‌رسیدم.[42] و بعض اخبار دیگر هم هست در تفسیر آیه که حاجت به ذکر آن‌ها نیست.

و دلالـت می‌کند بر این مطلب نیز آیـه پیش از آن که در وقتی که دیگر امید موسـی قطع شد از ایمان آوردن فرعون و آل فرعون، غضب او سـخت شـد، و نفرین کردند موسی و هارون، و گفتند: رَبَّنَا اطمِس عَلی أموالِهِم وَ اشدُد عَلی قُلوبِهِم فَلا یُؤمِنُوا حَتّی یَرَوُا العَذابَ الأَلِیمَ[43] یعنی خداوَندا! اموال ایشـان را تغییر بده به نحوی که از آن منتفع نشـوند– چنان که منقول اسـت که همه اموال آن‌ها سـنگ شد– و دل‌های ایشـان را سخت کن و مُهر کن دل‌های این‌ها را تا دیگر قابل ایمان آوردن نباشند و مستحقّ خذلان باشند، پس آن‌ها را به خودشـان واگذار که ایمان نیاورند تا ببینند عذاب الیم را که عذاب جهنّم اسـت. و ممکن اسـت که مراد این باشـد که ایمان نیاورند تا معاینه کنند عذاب و هلاک را در دنیا، که در آن وقت هم توبه قبول نخواهد شد.

حـقّ تعالی در جواب فرمـود: قَد اُجیبَت دَعوَتُکُما فَاسـتَقیما وَلَا تَتَّبِعانِّ سَـبیلَ الَّذیـنَ لا یَعلَمُونَ.[44] یعنی به تحقیق که دعای شـما مستجاب شد پس شما ثابت قدم باشید بر آنچه هستید از دعا و الزام حجّـت، و تعجیل مکنید و متابعت رفتار جاهلان مکنید در بی‌تابی و عدم وثوق و اطمینان به وعده خدا به سبب دیر شدن اجابت.

و ابن بابویه در خصال روایت کرده اسـت از زراره از حضرت باقر علیه السلام که آن حضرت فرمود که: حقّ تعالی مهلت داد فرعون را مـا بین این دو کلمه؛ یعنی کلمه أنا رَبُّکُم الأعلی[45] و کلمه ما عَلِمتُ لَکُم مِن إلهٍ غَیری[46]، چهل سـال. بعد از آن اخذ کرد او را به عقوبت آخرت و اولی. پس گذشـت مابین آن که خدای عزّوجلّ به موسـی و هارون گفـت: قَداُجیبَت دَعوَتُکمَا و ما بین آن وقتی که اجابت دعا را برایشـان معلوم کرد چهل سـال. پس حضرت فرمود که: جبرئیل گفت: با خدای خودم در مقام سـخنی برآمدم، پس گفتم: پروردگارا! می‌گذاری او را و حال آن که می‌گوید: أنَا رَبُّکُم الأعلَی؟[47] حقّ تعالی فرمود: چنین سـخنی را مثل تو بنده می‌گوید.[48] یعنی بنده می‌ترسد که کار از دست او در رود.

و همچنیـن دلالت می‌کند براین، آیه‌ای که در آخر همین سـوره اسـت: اِنَّ الَّذین حَقَّت عَلَیهِم کَلِمَةُ رَبِّکَ لا یُؤمِنُونَ وَ لَو جَاءَتهُم کُلُّ آیَةٍ حَتّـی یَرَوُا العَذابَ الأَلِیمَ فَلَولاکانَت قَریَةٌ آمَنَت فَنَفَعَها إیمانُها إلا قَـومَ یُونُسَ[49]. إلی آخر الآیة. یعنی به درسـتی [و به] تحقیق که آن جماعتی که ثابت شـده اسـت قضای اِلهی به این که کافر می‌میرند ایمان نخواهند آورد؛ چون حقّ تعالی ایشان را راهنمایی کرده و لطف کـرده و اتمام حجّت کرده و با وجود آن ایمانی نمی‌آورند، ایشـان را به خود وا گذاشـته و به هیچ نحو فایـده به آنها نکرده، در علم اِلهی گذشته که آن‌ها ایمان نمی‌آورند هر چند ببینند آیات اِلهی و علامات صـدق و حقیقـت و وعده و وعید اِلهی را تا آن که مشـاهده کنند و معاینه کنند عذاب الیم را، و در آن وقت دیگر ایمان ایشـان نفعی به آنهـا نخواهد کرد– چنان که ایمان فرعـون در آن وقت نفعی به او نبخشید– پس چرا ایمان نیاورند هیچ قریه‌ای از قریه‌هایی که عذاب به آن‌ها نازل شـد پیش از آن که معاینه عذاب کنند؟ و تأخیر کردند ایمان را تا معاینه عذاب کردند– چنان که فرعون تأخیر کرد تا معاینه کرد– و اگر تأخیر نمی‌کردند تا آن وقت و ایمان می‌آوردند قبل از آن،

نفع می‌بخشـید ایمان اهل آن قریه به ایشان. ولکن قوم یونس چون معاینه کردند عذاب را و ایمان آوردند، ما عذاب را از ایشان برداشتیم. پس این قاعده کلّیّه بر حال خود اسـت، و جاری است در همه اُمّتان به غیر قوم یونس که مستثنی شدند.

و همچنیــن دلالت دارد بر این مطلب، قول حقّ تعالی در سـوره هود:

وَ مَا أمرُ فِرعَونَ بِرَشِـیدٍ، یَقدُمُ قَومَهُ یَومَ القِیامَـةِ فَأَورَدَهُمُ النَّارَ وَ بِئـسَ الوِردُ المَورُودُ، وَأتبِعُـوا فی هذِهِ لَعنَةً وَیَـومَ القِیامَةِ بِئسَ الرِّفدُ المَرفُودُ.[۵۰] یعنی در امر فرعون رشـدی نیسـت، بلکـه او در نادانی و گمراهی اسـت. و پیش می‌افتد در روز قیامت و قوم او در عقب او، و داخل آتش می‌شـوند همچنان که در دنیا مقتدا و پیشرو آن‌ها بود در گمراهی، و ناخوشی وردی است از برای ایشان آتش.

و «ورد» به معنی آبی است که بر سر آن می‌روند از برای تسکین عطش [و] خنک کردن جگر. و اسـتعمال شده در آتش– که ضدّ آب است– از باب سرزنش، و لعنت قرار داده است از جانب خدا بر ایشان در این دار دنیا و در روز قیامت، یعنی ملعونند فرعون و قوم او در دنیا و آخـرت، و بِئسَ الرِّفدُ المَرفُودُ یعنی ناخوش عطایی اسـت عطای ایشان که لعنت است. در این جا هم از باب تضادّ استعمال شده است «رفد» در لعنت، همچنان که عطا و اعانت موجب نفع اسـت، در این جا لعنت موجب فرو ریختن عذاب اسـت در دارَین. و موافق تفسـیر علیّ بن ابراهیم این اسـت که: لعنت در این دنیاست که آن که غرق و هلاکت است. و رِفد و عطای به عذاب در روز قیامت است.[۵۱]

و همچنیــن دلالت دارد به این مطلب قول حقّ تعالی در سـوره قصـص بعدِ نقل حکایت موسـی و فرعون: وَاسـتَکبَرَ هُـوَ وَ جُنُودُهُ فِی الأرضِ بِغَیـرِ الحقّ.[۵۲] إلی قوله تعالی: وَیَـومَ القِیامَةِ لَایُنصَرُونَ، وَأتبَعنَاهُـم فِی هَذِهِ الدُّنیَا لَعنَةً وَ یَـومَ القِیامَةِ هُم مِنَ المَقبُوحِین.[۵۳] و این آیات دلالت دارند بر این که در روز قیامت یاری ندارند، و از جمله کسانی‌اند که روهای آنها قبیح است. و هرگاه به اعتقاد محیی الدین پاک و پاکیزه از دنیا رفت دیگر این‌ها چه معنی دارد؟!

و همچنیــن دلالت دارد بر آن، آیات اول سـوره قصص، نظر به اخباری که در تفسـیر قول حـقّ تعالی: وَ نُرِیدُ أن نَمُـنَّ عَلَی الَّذِینَ اسـتُضعِفُوا فِی الأرضِ وَ نَجعَلَهُم أئِمَّةً وَ نَجعَلَهُـمُ الوارِثِینَ، وَ نُمَکِّنَ لَهُـم فِـی الأرضِ وَ نُرِیَ فِرعَونَ وَ هَامَـانَ وَ جُنُودَهُما مِنهُم مَا کانُوا یَحذَرُونَ[۵۴] وارد شده، هر چند ظاهر آیه در شأن موسی و بنی اسرائیل و فرعون و أتباع آن هاسـت– یعنـی اراده می‌کنیم که منّت گذاریم برآن کسـانی که ایشان را ضعیف گردانیده‌اند در روی زمین که بنی اسـرائیل باشند. و ایشان را مقتدا کنیم، و پیشوا کنیم، و آنها را وارث زمین کنیم و ملک و تسلّط را به آنها عطا کنیم، و بنماییم به فرعون و هامان و لشکر آن‌ها از جانب بنی اسرائیل، آنچه را که از آن خوف داشـتند که هلاک ایشان باشـد و ذهاب ملک ایشان. ولکن احادیث بسـیار وارد شده است از ائمه اطهار علیهم السلام فوق حدّ استفاضه که مراد از مسـتضعفین فی الأرض: آل رسول علیهم السلام است، و [مراد] از فرعون و هامان و جنود ایشان: دشمنان اهل بیت و غاصبین حقوق ایشان است.[۵۵] و از جمله آن‌ها روایتی است که در کتاب الغَیبَة و کتاب إکمال الدین روایت شـده که حضرت صاحب الأمر در حین تولّد همین آیه را خواندند.[۵۶] و چه بسـیار مناسـبت دارد این معنی به لفظ آیات– حتّی این که علیّ بن ابراهیم قمی منحصر دانسـته معنی آیه را در این[۵۷]– ولکن اظهر این اسـت کـه این اخبار بیان بطن آیه را می‌کند.

و وجه استشـهاد به این اخبار این اسـت که خلفای جور را تشبیه کرده‌انـد بـه فرعون و هامان بـه این تأکید که گویـا آن‌ها خودِ آن هایند. و شـکیّ نیسـت که خلفای جور هالکند و نجاتی از برای آنها نیسـت، پس باید فرعـون و اتباع او به طریق اَولی چنین باشـند. و هرگاه فرعون ناجی بود، تشـبیه این‌ها به او وجهی نداشـت؛ زیرا که مُشبّهٌ به باید اقوی باشد از مُشبّه. و سخن که به این جا رسید، اخبار و احادیـث که اطلاق فرعون و هامان بر این غاصبین حقو ق شـده باشد بسیار است.

... و همچنیــن دلالــت دارد بر مطلب، قول حقّ تعالی در سـوره النازعات: هَل أتاکَ حَدِیثُ مُوسَی[۵۸] تا آن جا که فرمود: فَقَالَ: أنَا رَبُّکُمُ الأعلی فَأخَذَهُ اللهُ نَکالَ الآخِرَةِ وَ الأولَی.[۵۹]

و در تفسیر مجمع البیان و تفسیر بیضاوی است که مراد از عذاب آخرت آتش جهنم است، و از عذاب أولی غرق است.[۶۰]

و همچنین در هر دو تفسیر هست که خدا اخذ کرد او را بر عقوبت کلمه اولی که گفته بود: ما عَلِمتُ لَکُم مِن إله غَیری[۶۱]، و کلمه دویم کـه گفته بـود: أنَا رَبُّکُم الأعلی.[۶۲] پس خدا هـلاک کرد او را به این دو کلمه.[۶۳]

... در خصال روایت کرده است از حنّان بن سدیر [که] گفت: خبر داد مرا مردی از اصحاب حضرت صادق علیه السـلام، گفت: شنیدم از آن حضرت که می‌فرمود: سخت ترین مردم از حیث عذاب در روز قیامت هفت نفرند که: ایشـان پسـر آدم است که برادرش را کشت، و نمـرودی که با ابراهیم مخاصمه کرد در امر پروردگارش و دو نفر از بنی اسـرائیل که یهودی می‌کردند قوم خود را و نصرانی کردند، و فرعونی که گفت: أنارَبُّکم الأعلی[۶۴]، و دو نفر از این امّت.[۶۵]

و نیز در خصال روایت کرده اسـت از حضرت صادق علیه السلام از پدرش، از جدّش که فرمود: از برای آتش هفت در است: یک دری که داخل می‌شود از آن فرعون و هامان و قارون، و دری دیگر داخل می‌شـوند از آن مشـرکان و کفّار از جمله کسـانی که به خدا ایمان نیاورده‌اند طرفة عینی، و دری دیگر داخل می‌شـوند از آن بنی امیّه– لعنهم الله– تا آخر حدیث.[۶۶]

و از جملـه اموری که دلالت واضحـه دارد بر این که فرعون راه نجات ندارد، این اسـت که اگر توبه او قبول شده بود و پاک و پاکیزه از دنیا رفته بود لعن او جایز نبود، چنان که بسیار از کفّاری که در اوّل با رسول خدا صلی الله علیه و آله محاربه داشتند و دشمن بودند و بعد از اسلام ایشان دیگر لعن آنها جایز نیست؛ چنان که محیی الدین لعن ابابکر و عمر را کفر می‌داند، و بالیقین ایشان مدّتی کافر و بت پرست بودند، و حال آن که فرعون ملعون اسـت به لسان اولیای خدا؛ چنان که جناب أمیرالمؤمنین علیه السلام صریحاً او را لعن فرمود در خطبه قاصعه که در نهج البلاغة مذکور است به این عبارت:

«و لقد دخل موسـی بن عمـران و أخوه هـارون — صلوات الله علیهمـا– علی فرعـون، و علیهما مدارع الصـوف، و بأیدیهما العصا.

www.ebnearabi.com

فشـرطا له إن أسـلم بقاء ملکـه و دوام عزّه. فقـال – لعنهُ الله–: ألا تعجبون من هذین یشـرطان لی بقاء الملـک و دوام العزّ، و هما بما ترون من حال الفقر و الذل».[۶۷]

إلـی غیـر ذلک و ایات و اخبـار که از حدّ متجاوز اسـت. پس با وجـود این همه آیات و اخبار و اتّفـاق علما در جمیع اعصار و امصار و وضوح این مطلب بر صغار و کبار اهل اسـلام و سایر ادیان و اهل ملل، چگونه محیی الدین باز مسـلمان است که فرعون را ناجی داند به محض این توهّم که این کلمه «آمَنتُ» توبه اسـت و ایمان است و اسلام است؟!

و بـر فرض این که این کلمه دلالت بر توبه و اسـلام کند، یک دلیل عامیّ بیش در دسـت او نیسـت، و این همه ادلّه خاصه چگونه شـد که مخصّص آن نمی‌شـود، و آن عامّ چون سدّ سکندر بر جای می‌ماند؟! خصوصاً با مقارنه آن به کلمه «آلآن، وَ قَد عَصَیتَ».[۶۸]

خلاصـه، در این کلام محیی الدین یا لطف إلهی اسـت که کفر و فسـاد عقیده او را بر مسـلمانان ظاهر کند که فریب او را نخورند– خصوصـاً در سـخن‌های دل فریـب عارفانه او که بسـیاری از اهل معرفـت فریب او را خورده، او را از نیکان می‌دانند– یا از راه جنون و بی‌هوشی است که نفهمیده است که چه نوشته و چه گفته– و امثال این کلام هم بسـیار دارد– بلکه ظاهر این اسـت که این تصدیعاتی که ما کشیدیم در اثبات بطلان ادّعای قبول توبه بی‌جا بود؛ زیرا که معلوم نیست که محیی الدین، فرعون را بد می‌دانسته باشد؟ و اگر بد می‌دانسته هم از این راه بود که چرا حصر کرد ألوهیّت را در خودش و در آخر گفت که: مَا عَلِمتُ لَکُم مِن إلَهٍ غَیری[۶۹] ؟ بلکه او، دیگران، همه خدایند و خدا عین همه اسـت، یا وجود همه اسـت، چون وجود را منحصـر می‌داند به خدا و به وحدت آن قایل اسـت. پس بنابراین هم باید غلط کار باشـد، یا رسالت موسـی هم از برای این باشد که چـرا خدایی را منحصـر در خودت کردی؟ و اسـتفاده این مطلب از بسیاری از کلمات او می‌شود، ولکن کسی که اقرار به شریعت داشته باشد چنین سخن‌ها چگونه از او سر می‌زند و حال آن که خلاف قرآن و سـنّت و دین مسلمانان است؟!

و از جمله کلمات او که از این مشـرب آب می‌خورد بسـیار اسـت؛ مثـل آنچه در «فصّ حکمـة إمامیة فی کلمـة هارونیة» سخن می‌گوید که حاصل آن این است که خدا هارون را مسـلّط نکرد بر سـامری در وقتی که مردم را به عبادت گوساله واداشت به جهت آن که خدا خواست که بپرستند او را در هر صورتی.[۷۰]

و از کلام دیگر او در همین فصّ ظاهر می‌شود که موسی عتاب نکرد بر هارون که چرا قوم او گوساله پرست شدند، بلکه عتاب کـرد بر او کـه چرا انکار کردی بر ایشـان گوساله پرستی را؟![۷۱]

و نیز گفته است در «فصّ حکمة سبّوحیّة فی کلمة نوحیّة» کلامی که از آن ظاهر می‌شود که نوح– علی نبیّنا و آله و علیه السلام – خطا کرد در رسالت و ارشاد در منع قوم از بت پرسـتی، و در قول حقّ تعالی: وَ مَکَرُوا مَکراً کُبَّاراً[۷۲] اشـاره اسـت به آن؛[۷۳] چنان که قیصری[۷۴] در شرح آن توضیح کرده است که مراد این است که: چون نوح به ایشان مکر کرد که قوم را دعوت کرد به خدا، به جهت آن که آن قوم در اوّل امر حقّ را از دست نداده بودند و فاقد حقّ نبودند تا این که ایشان را دعوت کند به آن آخر امر؛ به جهت آن که آن قوم مظهر هویّت خدا بودند در بعض مراتب وجود، پس حقّ با آن‌ها بود، بلکه خود «فقالوا فی مکرهم: (لا تَذَرُنَّ آلِهَتَکُم وَ لَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلا سُـواعاً وَلا یَغُوثَ وَ یَعُوقَ وَ نَسراً)[۷۵] فإنهم إذا ترکوهم جهلوا مـن الحق علی قـدر ما ترکوا من هؤلاء، فـإن للحق فی کل معبود وجها یعرفه من عرفه و یجهله من جهله».[۷۶]

یعنـی گفتند قوم در مکر ایشـان با نوح که: تـرک نکنید خدایان خود را– که ودّ و سـواع و یغوث و یعوق و نسـر است– به سبب این که هویّت حقّ ظاهر است در این‌ها چنان که ظاهر است در غیر این ها. پس اگر ایشـان وا می‌گذاشتند بتان را، جاهل می‌شدند از مظاهر حـقّ بعد از آنچه ترک کرده بودنـد؛ زیرا که حقّ را در هر معبودی و موجودی وجهی و جلوه‌ای هست، زیرا که وجه او با هر چیزی هست.

و از کلام دیگـر او ظاهر می‌شـود که قوم او غرق دریای رحمت شدند،[۷۷] با آن که صریح آیات قرآن و ضرورتِ دین مقتضی این است کـه مغضوب إلهی بودند و اهل عذابند. و هر کس اندک سـوادی به عربیّت داشته باشد و سوره إنا أرسَلنا[۷۸] را بخواند و تأمّل کند، می‌فهمد کـه این احمق بی‌دین چه قدر نامربـوط گفته. و حقّ تعالی در قرآن می‌فرماید: وَ مَا أرسَلنا مِن رَسُولٍ إلّا بِلِسانِ قَومِهِ.[۷۹]

و حکمـت هم مقتضی آن اسـت که چنین باشـد. در لفظ عرب آسـمان را از بـرای زمین وضـع نکرده‌اند، و زمین را برای آسمان! و فهـم آن احمـق در کلمات إلهی دورتر اسـت از ما بین آسـمان و زمیـن. و با وجود این، دعوی اسـلام و متابعت پیغمبر و قرآن کریم چه معنی دارد؟! و فرسـتادن خدا نوح را بر قـوم به جهت اکمال آن‌ها چه معنی دارد؟! بـا آن که نوح منکـر الوهیت جمیع مظاهر بود و ایشـان لاأقـلّ إلهه خـود را مظاهر می‌دانستند و در ألوهیّت آن‌ها محقّ بودند. و این بحث از قـوم پیغمبر آخر زمان برآن جناب واردتر اسـت که گفتند: أجعَلَ الآلِهَةَ إلهاً وَاحِـداً[۸۰] یعنی آیا او همه خداها را یک خدا کرده اسـت؟ و آن‌ها سـیصد و شصت بت را می‌پرستیدند.

چیزهایـی کـه محیـی الدین از قرآن می‌فهمد و نسبـت به خدا می‌دهد همه بهتان و افتراسـت. و قرآنـی کـه از معجـزات آخـر الزمان اسـت و یکی از اسـباب معجزه بوده، بلاغت آن است که قوم عرب را با فصاحت و بلاغت ایشـان عاجز کرد که یک سوره مثل آن نتوانستند گفت، و قتل و اسر و نهب را بر خود قرار دادند، تفسیراتی که محیی الدین برای آن می‌کند، قـرآن را چنان واهی و بی‌معنی می‌کند که هر نافهمی از آن نفـرت می‌کنـد چـه جای ارباب فهم.

و به هر حال چیزهایی که محیی الدین از قرآن می‌فهمد و نسـبت به خدا می‌دهد همه بهتـان و افتراسـت. و قرآنـی که از معجزات آخر الزمان است و یکی از اسباب معجزه بوده، بلاغتِ آن است که قوم عرب را با فصاحت و بلاغت ایشان عاجز کرد که یک سـوره مثل آن نتوانستند گفت، و قتل

و اسر و نهب را بر خود قرار دادند، تفسیراتی که محیی الدین برای آن می‌کنـد، قرآن را چنان واهی و بی‌معنی می‌کند که هر نافهمی از آن نفرت می‌کند چه جای ارباب فهم، از جمله در تفسیر آیه: وَ إذَا جاءَتهُم آيَةٌ قَالُوا لَن نُؤمِنَ حَتَّى نُؤتَى مِثلَ ما اُوتِیَ رُسُلُ الله أعلَمُ حَيثُ يَجعَلُ رِسالَتَه[۸۱] گفته است که: یک وجه این است که «رسل الله» مبتداء است و «الله» خبر آن است، و«أعلَمُ» خبر مبتداء محذوف است که لفظ «هو» باشد[۸۲] یعنی رسولان خدا خود خدایند. و تفسیر واقعی آن این است که هرگاه آیه می‌آمد ایشان را، می‌گفتند اکابر قوم- مثل: ابوجهل- که: ما ایمان نمی‌آوریم تا آن که به ما هم نازل شود مثل آنچه شد بر پیغمبران خدا، چنان که حق تعالی حکایت می‌کند از ایشان در جای دیگر که: بَل يُرِيدُ كُلُّ امرِیٍ مِنهُم أن يُؤتَى صُحُفاً مُنَشَّرَةً[۸۳] بعد از آن حق تعالی در ردّ ایشان فرمود که: الله أعلَمُ حَيثُ يَجعَلُ رِسالَتَهُ.[۸۴] یعنی خدا داناتر است که رسالت خود را در کی قرار دهد، و شما اهل آن نیستید.

و محیی الدین مکرّر در تألیفات خود می‌گوید که: زنهار مقیّد به مذهبی مشو، و نفی هیچ مذهب مکن، و هیچ معبود غیر خدا را- از بت و غیره- انکار مکن.

و محیی الدین از برای این که بیان کند که پیغمبران صورت خدایند و خدا هویّت و حقیقت ایشان است، چنین معنی دوری را ذکر کرده که لفظ از آن صد هزار فرسخ گریزان است. و از این قبیل کلمات و تأویلات بسیار دارد، بلکه از این غریب تر و عجیب تر.

پس، بنابراین، حکایت توبه فرعون و ادّعای قبولی آن بیگانه نمی‌نماید به طریقه معهوده از این جماعت که بنای ایشان به صلح کل است، و خوب و بد و کفر و ایمان همه را از یک جا می‌دانند و عاقبتِ همه را خیر می‌دانند. و چنان که محیی الدین در «فصّ حکمة عليّة فی کلمة إسماعيليّة» می‌گوید:

«والسعيد مَن كان عند ربه مرضياً و ما ثَمَّ إلا من هو مرضی عند ربّه؛ لأنّه الّذی يبقی عليه ربوبيّته، فهو عنده مرضیّ محبوب».[۸۵] «و كلّ ما يفعل المحبوب محبوب، فكلّه مرضیّ؛ لأنّه لا فعل للعين [للعبد] بل الفعل لربّها».[۸۶]

و این کلام دلالت واضحه دارد بر جبر، و این که افعال عباد همه از خداست؛ حتّی فعل ابن ملجم و شمر. و از این جاست که ملای روم هم می‌گوید که أميرالمؤمنين عليه السلام به ابن ملجم گفت:

هیچ نقصی نیست بر جانم ز تو
زان که این را من نمی‌دانم ز تو

آلت حقّی، و فاعل دست حق
چون زنم برآلت حقّ طعن و دقّ

و در آخر داستان می‌گوید که آن حضرت به ابن ملجم فرمود:

لیک بی‌غم شو، شفیع تو منم — خواجه روحم نه مملوک تنم

و بنابراین شمر چرا غمگین باشد از عمل خود؟! و همچنین هارون و مأمون و سایر قاتلان اهل بیت؟! امامان شفیعان ایشانند، و أميرالمؤمنين عليه السلام همه آن‌ها را جری کرده بر قتل اولادش که قاتلان کام خود را برآرند و به شفاعت کبری هم فایز شوند.

و محیی الدین مکرّر در تألیفات خود می‌گوید که: زنهار مقیّد به مذهبی مشو، و نفی هیچ مذهب مکن، و هیچ معبود غیر خدا را- از بت و غیره- انکار مکن،[۸۷] چنان که پیش گفتیم. و بسیاری از کلمات ملای رومی هم مطابق ان است؛ از جمله گفته است:

چون تو برگردی و سرگشته شوی
خانه را گردنده بینی [و] آن تویی

دید احمد را ابوجهل و بگفت:
زشت نقشی کز بنی هاشم شگفت!

گفت احمد مرو را که: راستی
راست گفتی گر چه کارافزاستی

دید صدّیقش بگفت:ای آفتاب!
نه ز شرقی نه، خوش بتاب

گفت احمد: راست گفتی‌ای عزیز!
ای رمیده تو ز دنیای نه چیز

حاضران گفتند:ای صدر الوری!
راستگو گفتی دو ضدّ گو را چرا؟

گفت: من آیینه‌ام مصقول دست
ترک و هندو در من آن بیند که هست[۸۸]

و مراد او این است که هر کس از جای خود متحرک شود و از حالت سکون و انقطاع از علایق منقلب شود به جنبش الوان تعلّقات، مشاهده وجود خود را می‌کند؛ چنان که شیشه کبود آفتاب را کبود نماید، و سرخ سرخ، و هکذا. و اما چون از رنگ‌ها فارغ باشد و سفید شود راستگو تر از همه باشد، تا آن که گفته است که:

حضرت پر رحمت است و پر کرم
عاشق او هم وجود و هم عدم

کفر و ایمان عاشق آن کبریا
مس و نقره بنده آن کیمیا

موسی و فرعون، معنی را رهی
ظاهر آن ره دارد و این بی‌رهی

روز، موسی پیش حق نالان شده
نیم شب، فرعون کم گریان شده

کین چه غلّ استای خدا برگردنم؟
ورنه غلّ باشد که گوید: من منم؟!

زآن که موسی را تو مه رو کرده ای
ماه جانم را سیه رو کرده ای[۸۹]

و بعد از آن می‌گوید- بعد از چند بیت- که:

باز با خود گفت فرعون:ای عجب!
من نه در «یا ربّنا» یم جمله شب؟

در نهان خاکی و موزون می‌شوم
چون به موسی می‌رسم چون می‌شوم[۹۰]

تا آن که می‌گوید:

نه که قلب قالبم در حکم اوست
لحظه‌ای مغزم کند یک لحظه پوست؟

سبز گردم چونک گوید: کشت باش
زرد گردم چونک گوید: زشت باش

لحظه‌ای ماهم کند یک دم سیاه
خود چه باشد؟ غیر این کار إلـه[۹۱]

پس بعد آن می‌گوید:

پیش چوگان‌های حکم کُن فکان
می دویم اندر مکانَ و لامکان

چونک بی‌رنگی اسیر رنگ شد
موسئی با موسئی در جنگ شد

چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی
موسی و فرعون دارند آشتی[۹۲]

بعضی چنین فهمیده‌اند که مراد او از «موسی‌ای با موسی‌ای جنگ کردن» جنگ موسی و فرعون است با هم، یعنی فرعون هم در صفت موسی است و با موسی جنگ دارد، و بعضی از هواداران او می‌گویند: مراد «جنگ موسی با موسی، جنگ موسی با هارون است، چنان که خضر و موسی با هم منازعت کردند، و بعضی از این طریق این را ردّ کرده‌اند که مماثلت خضر و هارون با موسی بالذّات ثابت است و احتیاج به اسیر شدن بی‌رنگی برای رنگ نیست، و موسی و هارون، و خضر و موسی با هم جنگ نداشتند. و انصاف این است که سخن آن هوادار بد نیست، و بی‌شکّ موسی عتاب به هارون کرد و هارون گفت: یَا ابنَ أمَّ لا تَأخُذ بِلِحیَتی و لا بِرَأسِی[۹۳]
و موسی هم به خضر عتاب کرد در سوراخ کردن کشتی و غیرآن، هر چند محیی الدین جنگ موسی با هارون را به نوعی دیگر فهمیده؛[۹۴] چنان که پیش اشاره کردیم. و اما جنگ، جنگ است به هر نحو باشد، لکن نه سخن او نفع دارد در تصحیح کلام مُلا و نه سخن این دفع آن را می‌کند؛ زیرا که غرض او این است که مخالفت ناشی از رنگ است که در نفس الأمر این‌ها همه نیک باشند و مماثل باشند، و این تمام می‌شود به هر دو صورت، یعنی خواه مراد از موسی فرعون را بگیریم که با موسی جنگ کرد، یا موسی را بگیریم که با هارون جنگ کرد، و قطع نظر از این بیت کرده، مطالب به بیت دویم هم تمام می‌شود.
و حاصل مطلب مُلا این است که مادامی که قیود صورت‌ها در نظر است این مخالفت‌ها و منازعات به نظر می‌آید، و هرگاه رجوع کنی به اصل خود و به غیر وحدت مطلق چیزی در نظر تو نیاید، رنگ‌ها از میان بر می‌خیزد [و] معلوم تو می‌شود که همه یکی است و نزاعی در میان نیست، و تا پای قیود و رنگ‌ها در میان است اشخاص مماثله را هم در نزاع می‌بینی، و هرگاه قیود و رنگ‌ها از میان بر می‌خیزد، اشخاص متناقضه و متباینه هم با هم نزاعی ندارند، و معنی همان بیت اول که گفته است.

موسی و فرعون، معنی را رهی
ظاهر آن ره دارد و این بی‌رهی[۹۵]

این است که هر یک از این‌ها راهی دارند به معنی که حقیقت مطلقه است، و لکن در ظاهر، آن، راه دار می‌نماید و این، بی‌راه. و بعد از آن گفته است

گر تو را آید بدین نکته سؤال
رنگ کی خالی بود از قیل وقال

این، عجب کین رنگ از بی‌رنگ خواست!
رنگ با رنگ چون در جنگ خواست؟![۹۶]

و غرض او این است که هرگاه کسی بر این سخن من بحث کند عجب نیست؛ زیرا که آن کسی که بحث می‌کند مقیّد است به قید و اهل رنگ است، و اهل رنگ هنوز از قید تعلّق خلاص نیست، و لازم اهل قید و تعلّق قید بحث و قیل و قال است. و در تقریر سؤال و بحث باحث می‌گوید که: این عجب است که مقیّد- که رنگ است- از خود وجود و کمال ندارد، و آنچه دارد از بی‌رنگی است که حقیقت مطلقه است. پس ضدّیّت و نزاع او با بی‌رنگ از چه راه است؟ بلکه مقتضای این معنی صلح و آشتی است. پس نه موسی باید با هارون نزاع کند و نه فرعون باموسی. و بعد از این سه جواب می‌گوید:
اول از باب مثال و تمثیل معقول به محسوس می‌گوید:

اصل روغن زآب افزون می‌شود
عاقبت با آب، ضدّ چون می‌شود؟[۹۷]

چونک روغن را زآب اسرشته اند
آب با روغن چرا ضد گشته اند؟

چون گل از خار است و خار از گل، چرا
هر دو در جنگ‌اند و اندر ماجرا؟[۹۸]

و جواب دویم می‌گوید:

یا، نه جنگ است، از برای حکمت است
همچُه جنگ خرفروشان صنعت است[۹۹]

جواب سیم می‌گوید:

یا، نه این است و نه آن، حیرانی است
گنج باید جست، این ویرانی است

آنچ تو گنجش توهّم می‌کنی
زان توهّم گنج را گم می‌کنی

چـون عمـارت دان تـو وهـم و رای هـا
گـنـج نبـود در عمـارت جـای هـا

در عمـارت هستـی و جنگـی بـود
نیسـت را از هسـت‌ها ننگـی بـود[۱۰۰]

و آنچه بعد از تأمل ظاهر می‌شود این است که این مرد، تمویه و غش و تلبیس کرده و با آب و رنگِ عبارات دلربا ابلهان را غافل و دل‌های آن‌هـا را بـه خود مایل می‌کند، و هـواداران، این‌ها را بر دقت نظر و غموض فکر مُلا حمل می‌کنند، و اگر مثل من کسـی برآن اعتراض کند می‌گویند: شـما را قوّه ادراک کلام او نیسـت، و لکن ای عزیز! تأمّل کن که این مرد مزوّر بنای بحث و نظر و استدلال در این مقام گذاشـته، پس باید بحث را واضح بگوید و جواب‌ها را مطابق سؤال و بر وجه کمال افاده کند تا بحث مرتفع شود.

و خلاصـه بحـثِ باحث این اسـت که هرگاه حقیقت موسـی و هارون و فرعون یک چیز اسـت، و موسـی بـودن و هارون بودن و فرعون بودن رنگ هاسـت که برآن حقیقت واحده عارض شـده، و این‌هـا محـض اعتباراتند کـه در نظر عقلِ کوتاه بیـن یا وهمِ غلط آییـن متعدّد می‌نماید، پس این مخالفات و مناقضات در واحد حَقیقی چگونه می‌شـود؟ پس این که گفته است باحث که «رنگ با بی‌رنگ چون د رجنگ خواست»[۱۰۱] معنی آن این است که گفته است که پس چرا فرعون با موسـی جنگ کرد و خصم شد و حال آن که موسی و فرعـون هر دو رنگند؟ پس مراد از جنگِ رنـگ: مخالفت و مناقفت مقیّدات اسـت بـا حقیقت احدیّت که مقتضای وحـدت و صلح کلّ است. و این سـوال که: «چگونه می‌شود؟» یا محض استفهام است بدون انکار سخن مُلا یعنی بیان کن وجه این را تا ما بفهمیم، یا ایراد و انکار است، یعنی می‌تواند شد که با این مناقضات، اصل همه واحد باشد و همه یک حقیقت داشته باشد، چون اجتماع مناقضات در محلّ واحد حقیقی محال است.

و خلاصـه جـواب اول- که از بـاب تمثیل اسـت و تقریب، نه اسـتدلال- این اسـت که روغن خواه از نباتات حاصل شـود- مانند کتان و کنجد و امثال آن- یا از حیوانات- مثل روغن حیوانات- اصل همه از آب است. و بذر نباتات را که بر زمین می‌افشانند تا آب ندهند نمو نمی‌کند و آن دانه بسیار نمی‌شود و روغنی که در آن بذر مکنون است افزون نمی‌شود، پس هر روغنی منفکّ از آب نمی‌شود، و بعد از آن هرگاه روغن را در چراغ کنند و آب در آن بریزند و خواهند آن را بسوزانند فریاد از نهاد آن بر می‌خیزد، یا آن که هر گاه روغن و آب را در یکدیگر مخلوط کنند از هم جدا می‌شـود و روغن به رو می‌ایستد و آب بـه ته می‌رود. پس چنان که اصـل روغن از آب، و آب در آن نهان اسـت و با آب مناقضت و ضدّیـت دارند، پس همچنین هویّت احدیّت- که حقیقت مطلقه اسـت- که در هریک از مقیدات مسـتور است، بلکه حقیقت همه آن هاست با مقیّدات متضادّند.

و بر صاحب فهم مسـتقیم مخفی نیسـت که ایـن امثال مطلقاً شـباهتی بما نحن فیه نـدارد؛ زیرا که آن آبی که به ضمیمه سـایر عناصر منشـأ تولد یا افزونی روغن شده، آب مقیّدی است مغایر این آب مقیّد دیگر که الحال در آن می‌ریزند، و آن آب اول علاوه بر تقیید ذاتی که از صورت جسـمیّه آن حاصل است متقیّد به امتزاج به خاک و هوا نیز شـده، و نزاع در مقیّدی [است] که تعدّد آن حقیقی است و اعتباری نیست. و گاه است همان تقیّدات باعث ضدّیّت باشد با وجود آن که در اصل آب بودن با هم مناسبتی دارند.

چگونه دفع اسـتبعاد باحث را می‌کنـد در این که حقیقت متّحده نفـس الأمری کـه بالذّات در آن تکثّری نیسـت و مقیّـدات قیودیّه اعتباری است، چگونه می‌شود که محلّ متناقضات متضادّات باشد؟

و اگـر کسـی از جانب مُلا بگوید که: حقیقـت آن آب اول و آب دویم نیز یکی اسـت که آن حقیقت متّحده احدیّت اسـت، و مراد او همین اسـت. گوییم که: باز بحث باحث عود می‌کند، و در این معنی ایـن آب و روغـن و آن آب دیگر فرقی ندارد با موسـی، و هارون و موسی و فرعون.

و اما جواب دویم که حاصل آن این است که مخالفت و مناقضت حقیقـت ندارد و محض تصنّع اسـت؛ چنان کـه دلالان در بازار خر فروشـی با هم می‌سـازند و یکی از آنها می‌آید به نزد آن که خر در دسـت اوسـت و قیمتی به آن گذاشـته و با او خشم و غیظ می‌کند و خصومـت و جنگ می‌کند که چرا به ایـن قیمت گفتی؟ و می‌گوید: من بیشـتر ار این قیمـت می‌خرم، و دلال دیگـری می‌آید و بالاتر می‌گویـد، و همچنین ... و مراد هیچ کدام خریدن خر نیسـت، بلکه این تصنّع است و حکمت در آن بالا کردن قیمت خر است که هرگاه مشـتری واقعی بیاید، بگوید، به این قیمـت خریدند، ندادم، تا راضی شود مشتری به آن قیمت بسیار.

پس موسـی و فرعـون با هم جنگی نداشـتند، و حقیقت احدیّت کـه در ان صورت‌ها جلوه گر شـد بود به جهـت حکمتی خود را به صورت دو مرد جنگی نمود. و شـاید مراد ملا از آن حکمت این باشد که می‌خواسـت که میدان معرفـت را گرم کند، و عمده مقصود غلبه مظاهر جمال است و وصول به مرتبه وصال، و تخلّق به اخلاق حسنه ربّ متعـال، و تجلّـی در مظاهر قهر و منازل اعمال سـیّئه و اخلاق قبیحه که منشأ بصیرت سالک می‌شود، و قدر صفات حسنه موسایی را وقتی می‌داند که ملکات رذیله و سجیّات خبیثه فرعونی را مشاهده کنـد، و این معنی کمـال مدخلیّت به وصول به حـقّ دارد و تا ضدّ صفات حقّه الهی که در ظاهر عقل حکم می‌کند به اسـتحقاق مرتبه الهیّت آن را نبیند، مشتاق و حریص به جستجوی کمال و رسیدن به منتهای وصال وصول نمی‌شـود، پس حقیقت حقّ تعالی نمی‌خواهد که مرتبه فرعونی رواج بیابد، بلکه می‌خواهد که تأصّل مرتبه موسائی مسـتحکم شـود. پس مانند آن دلال می‌خواهد که به این تصنّعات، مرتبه موسـایی را در قلوب متمکّن کند- که انسـب است به حقیقت حقّه واحده- و از این راه به حقیقت حقّه واصل شود، و به جز او کسی را نبیند. پس نه غلط را نسـبت به فرعون باید داد، و نه اسـتقامت را به موسی، بلکه هر دو، مرحله‌ای از امواج تجلّیّات آن بحر موّاج است که به هر موجی صورتی می‌نماید و در حقیقت همه آن دریاست.[۱۰۲]

و بر این سخن وارد است- بعد از آن که قطع نظر کنیم که مخالف بدیهه جمیع ملل و ادیان اسـت و مناقض آنچه به دسـت رسیده از طریقه انبیا، و مبعوث شـدن آن‌ها بـر مخلوقین، چنان که در مقدمه

اشاره به آن کردیم- این که بحث باحث باز عود می‌کند و می‌گوید که: آن چه تو گفتی که این از باب گرم کردن بازار دلال خراب است، این حکمت در ماده سالک ساذج است که به سبب این جنگ‌ها و مخالفات به جایی برسد. ما می‌گوییم که: آن سالک ساذج نیز از قیود آن مطلق و از رنگ‌های آن بی‌رنگ است و مخالفت و مناجزت مابین رنگهای آن دو جنگی و این ساذج. باز مخالفت و بحث ما در این بود که هرگاه همه یکی است و قیود اعتباری است، پس وجه این مظاهر چه چیز است؟ و حکمت مخالفت این سه صنف با همدیگر برای کی ظاهر می‌شود؟ و هرگاه مراعات نفوس ساذجه چندان مهم است که این رنگ‌های جنگ برای او چیده می‌شود، پس تقصیر نفس فرعونی چه چیز است؟ چه چیز است که بر قبح خود باقی باشد تا حسن دیگری به جا مانده و از برای دیگری حسنی به هم رسد؟

خانه دین اکثر مردم به همین خراب است که این جماعت خود را به قرآن و حدیث می‌چسبانند و زمین را به آسمان تفسیر می‌کنند و آسمان را به زمین، و هر نحو که خواهش ایشان است معنی می‌کنند و غافلان و کم مایگان را می‌فریبند. و اسماعیلیّه که آن‌ها را ملاحده و باطنیّه می‌نامند، طریقه آن‌ها این است که صلاة و صوم و زکات و خمر و مَیسر و زنا که در قرآن امر شده یا نهی شده، تفسیر کرده‌اند به مردمان خوب و بد، و بسیاری از تفسیرات محیی الدین از این باب است.

و به هر حال، کسی که چشم از طریقه فهم و عقل پوشیده و چنین دعوی‌ها می‌کند، در وقتی که چنین بحث‌ها به او می‌کنند باید ساکت باشد، یا اگر جواب خواهد بگوید مناسب این است که بگوید: لا یُسألُونَ عَمّا یَفعَلُ و لکن چه فایده که از اعجاز کلام حقّ مبین و مدد باطن شریف سیّدالمرسلین صلی الله علیه و آله همین کلمه مقرون است به کلمه وَ هُم یُسألُونَ که فریاد از اثنینیّت می‌کند و ابطال طریقه وحدت، و تزییف مقال زشت جبر و مخلوق خدا بودن افعال عبد که لازم قول ایشان است.

امّا جواب سیُم، پس حاصل آن این است که از آن تمثیل چیزی تحصیل نمی‌شود، و آن قول به این که جنگ موسی و فرعون جنگ حقیقی نیست بلکه مصلحتّی است و به جهت حکمتی است، آن هم تمام نباشد، بلکه چنین می‌گوییم که: این گونه الوان و تقییدات مایه حیران است، و مقصود از آن‌ها تحیّر است، و چون کسی در وادی حیرت ماند منقطع از اسباب می‌شود، پس سرّ وحدت و حقیقت بر او منکشف می‌شود. و فکر موسایی فکری است ناشی از عقل، و فکر فرعونی ناشی است از وهم، و چون بحث باحث ورود آن به ملاحظه ادراک است به عقل یا وهم- و ما هر دوی آن‌ها را دور از کار و خطا کاری می‌دانیم و چون معارضه کردند حیرت حاصل می‌شود و به این سبب به سرّ وحدت می‌رسیم - و تشبیه کرده سرّ وحدت را به گنج، و وادی حیرت را به ویرانه، و ادراک عقل و وهم را به عمارت، و گفته است که: چون گنج در ویرانه است پس باید در حیرت رفتن تا گنج پیدا شود، یا آن که مراد او از این و آن: دو طرف جنگ است؛ نه دو جواب. و مؤیّد آن است این که در جای دیگر از مثنوی می‌گوید در دفتر چهارم:

عقل ضدّ شهوت است‌ای پهلوان
آن که شهوت می‌تند عقلش مخوان

وهم خوانش آنچه شهوت را گذاشت
وهم قلب نقد زر عقل هاست

بی محک پیدا نگردد وهم و عقل
هردو را سوی محک کن زود نقل

این محک قرآن و حال انبیا
چون محک مر قلب را گوید بیا

تا ببینی خویش را ز آسیب من
نیستی اهل فراز و شیب من

عقل را گر ارّه‌ها سازد دو نیم
همچُه زر باشد در آتش آن سلیم

وهم مر فرعون عالم سوز را
عقل مر موسی جان افروز را

رفت موسی بر طریق نیستی
گفت فرعونش: بگو تو کیستی؟

گفت: من عقل، رسول ذی الجلال
حجّة اللّهم، امانم از ضلال

فت: نه، خامش، رها کن‌های و هوی
نسبت و اصل قدیمت را بگوی

و بر این سخن ملا وارد است که: نمی‌دانم شرع را کی تمام می‌کند هرگاه عقل معیار نباشد؟ و حال آن که حجّیّت پیغمبر و قرآن، بلکه وجود صانع و صفات کمال او را، همه را به عقل ثابت می‌کنیم. و هرگاه غرض او اثبات مطالبی است که عقل مستقلّ در آن نباشد، و آنچه از قرآن فهمیده شود و ادراک انسانی حکم به بطلان آن نکند باید متابعت آن کرد. پس البتّه یکی مقتضای عقل خواهد بود و دیگری مقتضای وهم، در این جا کدام معنی قرآن محک خواهد بود، و کدام مقتضای وهم؟ و اگر در این مقام می‌گویی: حجّت کشف است، گوییم: دلیل حجّیّت کشف و از پی اسباب کشف رفتن چه چیز است هرگاه عقل خطا کار است؟

سَلّمنا، ولکن در این صورت، پس همان کشف محک شد نه قرآن و خانه دین اکثر مردم به همین خراب است که این جماعت خود را به قرآن و حدیث می‌چسبانند و زمین را به آسمان تفسیر می‌کنند و آسمان را به زمین، و هر نحو که خواهش ایشان است معنی می‌کنند و غافلان و کم مایگان را می‌فریبند.

و اسـماعیلیّه[103] کـه آن‌ها را ملاحده و باطنیّـه می‌نامند، طریقه آن‌ها این است که صلاة و صوم و زکات و خمر و مَیسر و زنا که در قرآن امر شده یا نهی شده، تفسیر کرده‌اند به مردمان خوب و بد،[104] و بسیاری از تفسیرات محیی الدین از این باب است.

و ابتلای این ضعیف در این عصر بسیار است. مردم عوامّ خالی از ذهن که فی الجملة به دین و شـرع اعتمادی دارند، مبتدعانِ بی‌حیا به القای متشـابهات و هرزه‌هایی که مشـایخ آن‌ها گفته‌اند حیران و واله می‌کنند. خدا را شاهد می‌گیرم که من از خوفِ همین، هرزه‌های آن‌ها را ذکر نمی‌کنم که به گوش عوامّ برسد، چون ایشان را آن قوّت ادراک نیست. تا سخنی به گوش ایشان نرسیده آرامی دارند، و من اگر بعضـی از سـخن‌های آن‌ها نقل کنـم آن‌ها بیـدار می‌شـوند و این طـرفِ باطـل آن‌ها را می‌لغزانـد و هـر چند من جـواب آنها را هم بنویسم فایده نمی‌کند؛ یا گـوش نمی‌دهند، یا نمی‌فهمند.

این جماعـت بی‌پـروا دو کلمه کفـر تقلیـدی کـه آموختنـد در مجالـس و محافـل از بـرای عـوامّ می‌گویند و آن‌ها را گمراه می‌کننـد. هر گاه کسـی برآن‌ها ایـرادی کنـد کـه: ایـن موافق ظاهـر دین پیغمبر نیسـت که با ما رسـیده، می‌گویند که: این‌ها اسـرار ائمه اسـت و مخصوص اهل آن ها، و آن‌ها از برای ظاهر و عوام است. کسی نیست که به آنها بگوید که:ای اشـقیا! هر‌گاه امام شـما گفته اسـت کـه: این سـرّ است، و هرگاه کسی سرّ ما را فاش کند داخل خون ما شده، و آن همه تأکیدات که فرموده‌اند در پوشـیدن اسـرار از غیر اهل، هرگاه شـما راسـت می‌گویید و این همان سـرّ اسـت، پس چرا مخالفت امـام خود می‌کنید و به هر تر و خشکی می‌گویید؟

و ایـن جماعـت بی‌پـروا دو کلمـه کفر تقلیـدی کـه آموختند در مجالس و محافل از برای عوامّ می‌گویند و آن‌ها را گمراه می‌کنند. هر گاه کسـی برآن‌ها ایـرادی کند کـه: این موافـق ظاهـر دیـن پیغمبر نیست که به ما رسـیده، می‌گویند که: این‌ها اسرار ائمه است و مخصـوص اهل آن ها، و آن‌ها از برای ظاهر و عوام است. کسی نیست که به آنها بگوید که:ای اشـقیا! هرگاه امام شما گفته است که: این سرّ است، و هرگاه کسـی سـرّ ما را فاش کند داخل خون ما شـده، و آن همه تأکیدات که فرموده‌اند در پوشـیدن اسـرار از غیر اهل،[105] هرگاه شـما راست می‌گویید و این همان سـرّ است، پس چرا مخالفت امام خود می‌کنید و به هر تر و خشکی می‌گویید؟ آیا اباذر مثل یکی از این گوساله‌های کمتر از خر نبوده که اهل سرّ سلمان نبود و حال آن که فضایل اباذر و علوم و قرب او به جناب رسـالت پنـاه و اخباری که دلالت دارد بر این که اباذر از اهل بیت است فوق حدّ احصاست؟

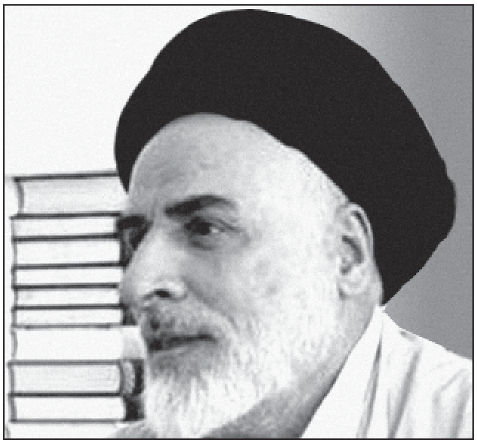
پس اگر شما کافر نباشید، جزماً فاسق، بلکه فسّاق هستید که در حکم قاتل امام خود خواهید بود، و بعد از آن که بالیقین فسـق ثابت شـده- اگر کفر نباشـد- دیگر چگونه به سخن فاسـق اعتماد توان کرد؟ و حال آن که حقّ تعالی فرموده اسـت: إن جَاءَکُم فَاسِـقٌ بِنَبَإٍ، فَتَبَیَّنُوا[106] و شـکی نیست که چنین کسان داخل مفسدین فی الأرض می‌باشـند که دین مردم را خـراب می‌کنند به طمع دنیا، وَالحَمدُ لله رَبِّ العالَمینَ به دنیای آن‌ها هم نمی‌رسـند. خَسِرَ الدُّنیا وَالآخِرَةَ ذلک هُوَ الخُسَرانُ المُبینُ.[107] این سخنی بود در میان افتاد. برگردیم بر سر جواب سـیُم. و می‌گوییم: اکثر ایراداتی که بر جواب دویم کردیم هم بر این وارد است که به تأمل ظاهر می‌شود، و أیضاً سخن باحث این بود که هرگاه رنگ از بی‌رنگ خواست و مقیّد را وجود و کمالی نیست و از خود چیزی ندارد و اصل و حقیقت همان مطلق است لاغیر؛ پس جنگ و مخالفت او با مطلق چه چیز است و در چه چیز است؟

و در جـواب، این گفتن که این معنی- یعنی جلوه گری مطلق در مقیّد و اظهار مخالفت از برای القای حیرت اسـت تا به سـبب آن به سرّ وحدت برسیم که گنج است- بی‌وجه است؛ از برای آن که سؤال و بحث مبتنی بود بر تسـلیم سرّ وحدت و متحد بودن مطلق با مقیّد و فانـی بودن مقیّد در جنب مطلق، و سـؤال از وجـه آن بود. در آن جواب می‌گوییم که: این جنگ از برای حصول حیرت است تا به سرّ وحدت برسـی، و این خود بی‌معنی است، بلکه مناسب جواب از این بحث در این مقام اسـت که گفته شود: لا یُسـأَلُ عَمّا یَفعَلُ[108] چنان که پیش گفتیم.

پی نوشت‌ها:

۱ـ یونس/ ۹۰.
۲ـ القوانین المحکمة۲/۲۰۸، ۲۱۲.
۳ـ مشکاة الأنوار/ ۱۷۱.
۴ـ علم سـیمیا، علم طلسـم که از آن انتقال روح در بدن دیگری کنند و به هر شـکل که خواهند در آید و چیزهای موهوم در نظر آرند که در حقیقت وجو د آن‌ها نباشـد.ر.ک: لغت نامه دهخدا.
۵ـ بحار الأنوار۷۰/۱۵۸ ح ۱.
۶ـ ر. ک: بحار الأنوار۶۷/۱۹۶ ح ۲، ۸۴/۳۰۴ ح ۸۵.
۷ـ ر. ک: القاموس المحیط ۳/۳۸۴
۸ـ ر. ک: بحارالأنوار۴۰/۱۲۵ ح ۱۸.
۹ـ مریم / ۶۷
۱۰ـ یس / ۷۹- ۷۸.
۱۱ـ یس / ۷۸.
۱۲ـ ر. ک: مجمع البیان ۸/ ۶۷۸.
۱۳ـ ر. ک: قواعد العقائد / ۴۳، کشف المراد /۴۸.
۱۴ـ ر. ک: الکافی ۲/ ۳۷۲ تا ۳۶۹ باب الإذاعة.
۱۵ـ ر. ک: الکافی ۲/۳۷۲ تا ۳۶۹.
۱۶ـ ر. ک: الکافی ۱/ ۴۰۱ ح ۲، بصائر الدرجات /۲۵.
۱۷ـ ر. ک: بحار الأنوار ۱۰/ ۱۲۳ ح ۲، ۱۵/ ۱۰۹ ح ۵۳، ۲۲/ ۳۲۹ ح ۳۸.
۱۸ـ الفتوحات المکیّه ۱/ ۳۱، ۳۱۹
۱۹ـ القصص /۹.
۲۰ـ ر. ک: عوالی اللئالی ۲/ ۵۴ ح ۱۴۵، مستدرک الوسائل ۷/ ۴۴۷ ح ۲، ۳.
۲۱ـ طه / ۳۹.
۲۲ـ القصص / ۹.
۲۳ـ القصص / ۹.
۲۴ـ یونس / ۹۰.
۲۵ـ مجمع البیان ۷/ ۳۷۸.
۲۶ـ مجمع البیان ۷/ ۳۷۸.

۲۷ـ ر. ک: نهج البلاغه / ۵۴۹، حکمت ۴۱۷، بحار الأنوار ۶۵/ ۳۸۱ ح ۳۱.
۲۸ـ ر ک: الخصـال ۱/ ۳۱۹، ۲/ ۳۶۱، ۳۶۴، ۳۹۸، ۴۵۸، الکافی ۲/ ۳۶۸ح ۲، عیون أخبار الرضا ۲/ ۷۷ ح۷.
۲۹ـ یونس / ۹۱.
۳۰ـ ر ک: وسائل الشیعة ۱۱/ ۳۶۹ تا ۳۷۴ ح ۱، ۳، ۵، ۶، ۷، ۱۱.
۳۱ـ ر ک: وسائل الشیعة ۱۱/ ۳۴۲ ح ۲، ۳۴۳ ح ۶
۳۲ـ ابو الحسن علیِ بن ابراهیم بن هاشم قمی، از راویان ثقه شیعه، در سده سوم هجری.
۳۳ـ یونس / ۹۰.
۳۴ـ یونس / ۹۱.
۳۵ـ تفسیر علی بن ابراهیم القمیِ ۱/ ۳۱۶.
۳۶ـ یونس / ۹۲.
۳۷ـ ر ک: مجمع البیان ۵/ ۱۹۹.
۳۸ـ محمّد بن علیِ بن بابویه مشهور به شیخ صدوق، از اجلّای فقها و محدّثین شیعه، در سال ۳۰۵ هجری درِ قم زاده شد و در سال ۳۸۱ در ری درگذشت.
۳۹ـ غافر/ ۸۵- ۸۴.
۴۰ـ الأنعام / ۱۵۸.
۴۱ـ یونس۹۲-۹۱.
۴۲ـ عیون أخبار الرضا ۲/ ۷۸-۷۷ ح ۷.
۴۳ـ یونس / ۸۸ .
۴۴ـ یونس / ۸۹ .
۴۵ـ النازعات / ۲۴ .
۴۶ـ القصص / ۳۸.
۴۷ـ النازعات/ ۲۴ .
۴۸ـ الخصال ۲/ ۵۳۹ ح ۱۱ .
۴۹ـ یونس ۹۸-۹۷-۹۶ .
۵۰ـ هود / ۹۹-۹۸-۹۷.
۵۱ـ تفسیر القمیّ ۱/ ۳۳۷.
۵۲ـ القصص / ۳۹.
۵۳ـ القصص / ۴۲-۴۱.
۵۴ـ القصص / ۶-۵.
۵۵ـ ر ک: مجمع البیان ۷/ ۳۷۵، تفسیر الصافی ۴/ ۸۱-۸۰.
۵۶ـ إکمال الدین ۲/ ۴۲۵ ح ۱، الغیبة شیخ طوسی / ۲۳۶ ح ۲۰۴، ۲۳۷ ح ۲۰۵.
۵۷ـ تفسیر القمیّ ۲/ ۱۳۴-۱۳۳.
۵۸ـ النازعات/ ۱۵.
۵۹ـ النازعات / ۲۵-۲۴.
۶۰ـ مجمع البیان ۱/ ۶۵۶ تفسیر البیضاویّ ۴/ ۳۷۸.
۶۱ـ القصص / ۳۸.
۶۲ـ النازعات / ۲۴.
۶۳ـ مجمع البیان ۱۰/ ۶۵۶
۶۴ـ النازعات / ۲۴.
۶۵ـ الخصال ۲/ ۳۴۶ ح ۱۵.
۶۶ـ الخصال ۲/ ۳۶۱ ح ۵۱.
۶۷ـ نهج البلاغة / ۲۹۱، خطبه ۱۹۲.
۶۸ـ یونس / ۹۱.
۶۹ـ القصص / ۳۸.
۷۰ـ فصوص الحکم / ۱۹۲.
۷۱ـ فصوص الحکم / ۱۹۲.
۷۲ـ نوح / ۲۲.
۷۳ـ فصوص الحکم / ۷۲-۷۱.
۷۴ـ داود بن محمود بن محمّد قیصری از شارحان اندیشه‌های عرفانی محی الدین عربی، در سال ۷۵۱ هجری درگذشت.
۷۵ـ نوح / ۲۳.
۷۶ـ فصوص الحکم / ۷۲.
۷۷ـ ر. ک: فصـوص الحکم / ۷۰،۷۳ عبارت فصوص چنین اسـت:«فغرقوا فی بحار العلم بالله».
۷۸ـ سوره نوح.
۷۹ـ إبراهیم / ۴.
۸۰ـ ص / ۵.
۸۱ـ الأنعام / ۱۲۴.
۸۲ـ فصوص الحکم / ۱۲۸. (فصّ حکمة إیناسیّة فی کلمة الیاسیّة).
۸۳ـ المدّثّر / ۲۵.
۸۴ـ الأنعام/ ۱۲۴.
۸۵ـ فصوص الحکم / ۹۰. در فصوص به جای واژه« محبوب»: «فهو سعید» آمده است.
۸۶ـ فصوص الحکم / ۹۱.
۸۷ـ در«فـصّ نوحیه» گوید: «فإنّ للحقّ فی کلّ معبود وجهاً» (فصوص الحکم / ۷۲) و در «فصّ هارونیّه» نویسد: «والعارف المکمّل من رأی کلّ معبود مجلی للحقّ یعبد فیه» (فصوص الحکم / ۱۹۵،۱۹۴).
۸۸ـ مثنوی دفتر اول / ابیات ۲۳۶۸ تا ۲۳۷۴ .
۸۹ـ مثنوی دفتر اول / ابیات ۲۴۵۰ تا ۲۴۵۶ .
۹۰ـ مثنوی دفتر اول / ابیات ۲۴۶۵ تا ۲۴۶۶.
۹۱ـ مثنوی دفتر اول / ابیات ۲۴۶۸ تا ۲۴۷۰.
۹۲ـ مثنوی دفتر اول / ابیات ۲۴۷۱ تا ۲۴۷۳.
۹۳ـ طه / ۹۴.
۹۴ـ ر. ک: فصوص الحکم / ۱۹۲ – ۱۹۱. (فصّ حکمة إمامیّة فی کلمة هارونیّة).
۹۵ـ مثنوی دفتر اول / بیت ۲۴۵۲.
۹۶ـ مثنوی دفتر اول / ابیات ۲۴۷۴ – ۲۴۷۵.
۹۷ـ این بیت در مثنوی نیکلسـون نیسـت اما د رمثنوی رمضانی ج ۱ ص ۵۰ س ۲۳ و مثنوی جعفری ج۲ ص۲۰۶ س۶ می‌توان دید.
۹۸ـ مثنوی دفتر اول / ابیات ۲۴۷۷ – ۲۴۷۶.
۹۹ـ مثنوی دفتر اول / بیت ۲۴۷۸.
۱۰۰ـ مثنوی دفتر اول / ابیات ۲۴۷۹ تا ۲۴۸۲.
۱۰۱ـ مثنوی دفتر اول / بیت ۲۴۷۵.
۱۰۲ـ بحر وحدانی است، جفت و زوج نیست
گوهر و ماهیّتش غیر موج نیست
ای محال وای محال اشراک او
دور از آن دریـا و مـوج پـاک او (ر. ک: مثنـوی/ دفتـر ششـم ابیـات ۲۰۳۱-۲۰۳۰).
۱۰۳ـ اسـماعیلیّه: نام عمومی فرقه‌هایی است که بعد از امام صادق علیه السلام به امامت فرزند مهترش اسماعیل یا نواده اش محمّد بن اسماعیل اعتقاد دارند و گاه در بلاد مختلف به نام‌های گوناگون مانند باطنیّه، تعلیمیّه، سـبعیّه، حشیشـیّه، ملاحـده و قرامطه خوانده شده‌اند.(ر.ک: فرهنگ فرق اسلامی ۵۴- ۴۷).
۱۰۴ـ در تبصرة العوام چنین آمده اسـت: «گویند محرّمات عبارت بود از قومی که ایشـان را دشـمن می‌بابد داشـتن و از ایشان بی‌زار شدن و برایشان لعنت کردن. و گویند: فرایض عبارت بود از قومی که موالات ایشان واجب بود».
۱۰۵ـ ر. ک: الکافی ۲/ ۳۶۹ تا ۳۷۲.
۱۰۶ـ الحجرات / ۶
۱۰۷ـ الحجّ/ ۱۱.
۱۰۸ـ الأنبیاء / ۲۳.



دفترویژه ۲

مذهب ابن عربی

گفتگوی سمات با آیت الله سید جعفر مرتضی عاملی

زندگینامه

آیت الله سید جعفر مرتضی عاملی محقق و نویسنده برجسته شیعه در سال ۱۳۶۴ق، در جبل عامل لبنان دیده به جهان گشود. در سال ۱۳۸۲ق. جهت تحصیل علوم دینی به نجف اشرف مهاجرت کرد و پس از شش سال به حوزه علمیه قم منتقل و بیش از دو دهه در این حوزه به تحصیل، تدریس و پژوهش پرداخت. از وی تاکنون بالغ بر سی عنوان کتاب منتشر شده است که معروف ترین و معظم ترین آنها کتاب الصحیح من سیرة النبی الاعظم صلی الله علیه و آله و سلم می‌باشد.

آثار سید جعفر مرتضی در دفاع از حریم تشیع و معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام و نیز پیراستن و تصحیح دیدگاه‌ها نسبت به حوادث و رویدادهای تاریخ اسلام جایگاه بلندی دارند. تتبّع وسیع، ارزیابی دقیق، ریشه‌یابی هوشمندانه از حوادث و سیر آنها، تحریف زدایی و نمایاندن حقایق و واقعیت‌ها، نشان دادن دست‌های جعل و تحریف، و افشای چهره‌های مزوّر و فریبگر، از ویژگی‌های برجسته آثار استاد است.

اشاره

آیت الله سید جعفر مرتضی عاملی از محققین و علمای برجسته لبنان و صاحب دهها تالیف و تحقیق در موضوعات دینی و از جمله کتابی در موضوع مذهب ابن عربی در گفتگو با سمات که در شهر بیروت در دفتر کار ایشان انجام شد، به سئوالات ما پیرامون مذهب ابن عربی و شیعه یا سنی بودن او پاسخ دادند. علی رغم آن که آثار ابن عربی مملو از نشانه‌های دال بر سنی مذهب بودن او و نیز دشمنی او با شیعه است، کسانی بر این امر اصرار می‌ورزند تا از وی چهره‌ای شیعی بسازند و از حجم فراوان انتقادات به وی کاسته و شاید محملی برای توجیه اعتقادات مخالف با قرآن و عترت او بیابند.

در شماره اول سمات نیز فصلی از کتاب وی ترجمه و با عنوان جستاری در مذهب ابن عربی به چاپ رسید.

حضرت عالی تحقیقاتی پیرامون مسلک و اعتقادات ابن عربی داشته اید و کتابی نیز در این زمینه منتشر کرده اید. در باره مذهب ابن عربی اختلاف نظرهایی وجود دارد و علی رغم اشتهار و نشانه‌های آشکاری که بر سنی مذهب بودن او وجود دارد، کسانی اصرار دارند از او یک چهره شیعی ارائه کنند، نظر شما در این مورد چیست؟

بسم الله الرحمن الرحیم و الحمد لله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین.

مذهب هر کسی به یکی از چهار روش زیر شناخته می‌شود:

۱. اینکه خود شخص به مذهب خویش تصریح کند.

۲. معصوم از مذهب او خبر دهد.

۳. نزدیکان به او و آشنایان به احوال و خصوصیات و اعتقادات او در باره مذهب وی نظر دهند.

۴. تعیین مذهب بر اساس آنچه که در تالیفات و آثار شخص به عنوان اعتقادات و اندیشه‌ها و باورها و تعلقات قلبی او بیان شده است به انضمام احکامی که شخص خود را به آن ملتزم می‌بیند. البته با این شرط که در آثار شخص چیزی دال بر کناره گیری وی از آن عقاید و یا اعتراض او بر آنها یافت نشود.

بر این اساس اگر این آثار همسو با اعتقادات و منهج و فقه شیعه بود، او را شیعی می‌دانیم و اگر همسو با عقاید و باورهای اهل سنت بود او را سنی و اگر همسو با مثلا خوارج بود او را خارجی قلمداد می‌کنیم و ....

در باره ابن عربی ما تنها با روش چهارم می‌توانیم مذهب او را تعیین کنیم؛ زیرا تا آنجا که ما می‌دانیم او شخصا به مذهبش تصریح نکرده است و نگفته است که شیعه و یا غیر شیعه است؛ همان گونه که در سخن و حدیثی از معصوم علیه السلام نیز در باره مذهب او سخنی به میان نیامده است. همچنین ما از کسانی به عنوان نزدیکان و همراهان او که بر احوال و عقاید او آگاه باشند، چیزی در باره مذهب او نشنیده ایم . پس راهی جز نظر در آثار و کتاب‌ها و افکار و عقاید فقهی و کلامی و تفسیری ابن عربی برای تشخیص مذهب او وجود ندارد.

بنده در آثار و تالیفات او غور و بررسی کرده‌ام و پاره‌ای از شواهد قابل توجه را بالغ بر دهها و بلکه صدها مورد که دال بر اینکه او شیعه نبوده است یافته ام، همان گونه که مواردی را در آثار او یافته‌ام که بیانگر شطحیات و خطاهای آشکاری از اوست که هیچ راهی برای تاویل و توجیه آنها وجود ندارد مگر آن که خواسته باشیم از مرزهای مقبول و معقول تاویل و توجیه در گذریم با این که هیچ ضرورتی برای این کار وجود ندارد. زیرا ابن عربی نه پیامبر است و نه امام معصوم و نه عقاید و مذهب فقهی او محل ابتلای ماست تا مجبور باشیم برای اثبات تشیع او دست به این تاویلات تکلف آمیز برای توجیه اشتباهات و خبط‌های او بزنیم.

ضمن آن که اثبات تشیع او موجب می‌شود وزر و وبال خطاها و خبط‌های او بر دوش ما گذاشته شود. اما این که کسانی اصرار در اثبات تشیع او دارند، شاید به یکی از دو دلیل زیر باشد:

۱. وجود بعضی از کلمات و عبارت‌های ابن عربی پیرامون اهل بیت علیهم السلام نظیر آنچه که در تفسیر آیه تطهیر و امثال آن نوشته است.

۲. بعضا مطالبی را در موضوع عرفان و تصوف از ابن عربی دیده اند که موجب شگفتی آنها شده و گمان برده اند که او این مطالب را از آثار و مکتب اهل بیت علیهم السلام اخذ کرده است، لذا اصرار دارند که او را شیعه و پیرو اهل بیت علیهم السلام بدانند.

اما باید در این باره بگویم که :

اولا، این افراد تنها نیمی از لیوان را دیده اند. اگر اینان نیمه دیگر را نیز ملاحظه کنند، با کلمات و عباراتی مواجه خواهند شد که به دلیل اضطراب و پریشان گویی شایسته هیچ صاحب فضل و کرامتی نیست و برخی از آنها آن چنان از درجه خلوص و درستی ساقط هستند که جز در دایره خبط و خلط و خطا قرار نمی گیرند. و نیز برخی از این موارد که موجب شگفتی بعضی شده است ـ نظیر آنچه در ذیل آیه تطهیر گفته است ـ متضمن هدم و انکار مفاد واقعی آیه و تکذیب حدیث کساء است که در ذیل آیه صادر شده است.

بنده در آثار و تالیفات ابن عربی بررسی کرده‌ام و پاره‌ای از شواهد قابل توجه را بالغ بر ده‌ها مورد که دال بر اینکه او شیعه نبوده است یافته ام، همان گونه که مواردی را در آثار او یافته‌ام که بیانگر شطحیات و خطاهای آشکاری از اوست که هیچ راهی برای تاویل و توجیه آنها وجود ندارد مگر آن که خواسته باشیم از مرزهای مقبول و معقول تاویل و توجیه در گذریم

ثانیا، عرفان دانشی است که هر کسی ممکن است در آن ممارست و دست داشته باشد و وصول به حقایق و دقایق

مکاشفاتی که ابن عربی از آنها سخن می‌گوید از مقوله ستایش انسان از خویش است. شاید مقصود وی از طرح چنین ادعاهایی ترویج افکار و عقاید یاد شده اش و تلاش برای بستن باب نقد و مناقشه در آنها است و نیز نوعی چاره جویی در برابر مطالبات علما و دانشمندان که از وی برای ادعاهایش دلیل می‌خواهند.

عرفانی ـ از این حیث که یک دانش است ـ منحصر به شیعه نیست وای بسا افرادی از غیر شیعه نیز در این مباحث وارد شوند و در آن متخصص شوند. به خصوص آن که ما می‌دانیم علوم و معارف اهل بیت علیهم السلام در اختیار و دسترس همگان اعم از شیعه و سنی و مومن و کافر است و همگان اعم از شیعه و سنی و بلکه غیر مسلمین هم به این حقیقت معترفند که هر کس طالب علم و حکمت و عرفان و بلکه طالب هر فضیلت و کرامتی است باید وارد مدرسه امیرالمؤمنین علی علیه السلام شود و از زلال معارف و تعالیم او بیاموزد. آن حضرت علوم فراوانی را از جمله مثلا علم نحو و ... را بنیان گذاشتند که جمیع مسلمین اعم از شیعه و سنی به سراغ آن رفتند و در آن متخصص شدند.

بر این اساس حتی با فرض این که ابن عربی پاره‌ای از مطالب عرفانی اش را از اهل بیت علیهم السلام گرفته باشد، ضرورتی در میان نیست تا این که او را در زمره شیعه بدانیم و در نتیجه مجبور شویم وزر و وبال پریشان گویی‌ها و خبطهای او را بر دوش خود و شیعه بگذاریم.

بسیاری از مطالب مطرح شده از سوی ابن عربی با ادعای مکاشفه همراه است. آیا ابن عربی در مکاشفات خود صادق است؟ و اساسا نظر دین در باره مکاشفه چیست؟

■ مکاشفاتی که ابن عربی از آنها سخن می‌گوید از مقوله ستایش انسان از خویش است. شاید مقصود وی از طرح چنین ادعاهایی ترویج افکار و عقاید یاد شده اش و تلاش برای بستن باب نقد و مناقشه در آنها است و نیز نوعی چاره جویی در برابر مطالبات علما و دانشمندان که از وی برای ادعاهایش دلیل می‌خواهند. اما انگیزه ابن عربی از طرح این مکاشفات هر چه باشد، ما بر اساس معیار قرآنی «قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین» باید در باره هر آنچه که به ما عرضه می‌شود، طلب دلیل و برهان نماییم. همان گونه که لازم است اقوال و گفته‌ها و آرای ابن عربی را نیز به قرآن و سنت و عقل عرضه کنیم تا صحت و سقم آنها مشخص شود. ما در کتابمان با عنوان «ابن عربی، سنی متعصب» دهها نمونه از گفته‌های بدون شک باطل ابن عربی را ذکر کرده ایم که اگر جزء مکاشفات وی باشد، حتما در دایره مکاشفات رحمانی نخواهد بود.

ابن عربی در هر موردی که مکاشفه اش بر خلاف کتاب خدا و سنت رسول الله صلی الله علیه و آله و مذهب اهل بیت علیهم السلام است، باید توضیح دهد که مکاشفه اش با چه کسی بوده است؟ بدون شک چنین مکاشفاتی نمی تواند با ملائکه بوده باشد. تنها این انبیاء و ائمه معصومین علیهم السلام هستند که می‌توانند مطمئن باشند که مکاشفه شان رحمانی است اما باقی مردم نمی توانند به چنین اطمینانی برسند، چرا که بر اساس آیات قرآن گاه این شیطان است که اموری را به افراد القاء می‌کند.

افرادی برای توجیه اشتباهات ابن عربی و از جمله اعتقادات ضد شیعی او، او را مستضعف فکری در مقوله شناخت تشیع و مکتب اهل بیت علیهم السلام معرفی می‌کنند. نظر حضرت عالی چیست؟

■ اولا، اگر ابن عربی مستضعف باشد، پس دیگر چه کسی مستضعف نخواهد بود و آیا مصداقی برای غیر مستضعف می‌توان یافت؟

ثانیا، چنین ادعایی بدون دلیل است و چگونه می‌توان بدون ارائه دلیل، آن را پذیرفت؟

ثالثا، این ادعا در بطن خود اعتراف به این موضوع دارد که ابن عربی واجد اندیشه منقح و پاکیزه‌ای نیست و نمی توان او را فردی شیعی دانست و اعتقادات غیر شیعی او را حمل بر تقیه و اموری از این دست کرد.

رابعا، چگونه ممکن است فردی شیعه باشد اما با کل فقه شیعه مخالف باشد آن گونه که از کتاب فتوحات مکیه اش بر می‌آید و نیز با عموم اعتقادات شیعی تضاد داشته باشد آن گونه که از همه کتبش پیداست و نیز چگونه ممکن است همه و یا معظم احادیثی که بدان اعتماد و استناد می‌کند، از اهل بیت علیهم السلام نباشد و یا از راویان شیعه نقل نکرده باشد. علاوه بر این که او مخالفت‌های صریحی با قرآن و مسائلی که مورد اجماع مسلمین است، دارد که در کتبش یافت می‌شود.

خامسا، اگر ملاک تشیع ابن عربی چیزهایی است که اینان به آن استناد می‌کنند، پس چرا مدعی تشیع همه علمای سنی نمی‌شوند؟ در کتب بسیاری از علمای سنی مطالبی که موجب شگفتی و پسند شیعه می‌شود، بیش از کتب ابن عربی وجود دارد. در حالی که آنچه از این گونه مطالب به ابن عربی نسبت داده می‌شود، حاوی تأویلاتی است که عقیده شیعه را مخدوش می‌کند و نمی تواند دلیلی بر امر مثبتی باشد بلکه دلیلی بر علیه اوست.

ابن عربی صلح کل و به تعبیر امروزی آن یک پلورالیست تمام عیار است و همه ادیان و مذاهب و فِرق را صحیح می‌داند. اشکال این دیدگاه چیست؟

■ اگر سخنش این است که همه ادیان آسمانی حق است و مرادش این است که تعالیمی که انبیای الهی صلوات الله علیهم آورده اند، از جانب خداوند است، این سخن درستی است اما این حرف هیچ منکری ندارد، نه در شیعه و نه در سنی. اما اگر مقصودش این است که همه آنچه منتسب به این ادیان است ـ حتی مطالب تحریف شده آنها ـ حق و صحیح است، البته در بطلان این سخن تردیدی نیست. قرآن می‌فرماید: فماذا بعد الحق الا الضلال. روشن است که حق یکی بیشتر نیست و غیر آن نمی تواند حق باشد.

www.ebnearabi.com

خداوند در قرآن می‌فرماید:

وَأَنَّ هَـذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ[1]

و [بدانید] این است راه راست من، پس، از آن پیروی کنید. و از راهها[ی دیگر] که شما را از راه وی پراکنده می‌سازد پیروی مکنید. اینهاست که [خدا] شما را به آن سفارش کرده است، باشد که به تقوا گرایید.

نسبت به مذاهب مختلف هم همین طور است. به عنوان مثال حکم وضو، یا مسح دو پا است و یا شستن آنها، یا تکتف (دست بسته نماز خواندن) درست است و یا دست باز، و در مساله توحید یا تجسیم و تشبیه خداوند (آن گونه که برخی مذاهب اهل سنت قائلند) درست است و یا تنزیه خداوند از امور مادی و مقداری؛ و نیز این که رؤیت خداوند ممکن است و یا آن که ممکن نیست؛ آیا خلافت شیخین درست است و یا آن که درست نیست. در همه این موارد حق یکی است و نمی توان به درستی و حقانیت امور متضاد قائل شد.

البته ممکن است مقصود او از صحت جمیع مذاهب، معذور بودن پیروان آن به دلیل غفلت و قصور فهم آنان باشد، چرا که خداوند قاصر را عقاب نمی کند. این البته احتمال بعیدی است چرا که معذوریت در ارتکاب خطا موجب درستی و حقانیت خطا نمی شود.

از جمله اشکالاتی که بر ابن عربی وارد می‌شود، ستایش‌های عجیب او از خودش و ذکر مقاماتی است که برای خودش قائل است مثل این که خود را خاتم الاولیاء می‌داند. در این زمینه نیز توضیحی بفرمایید.

■ جوابی برای این سئوال به ذهنم نمی رسد جز این که بگویم این منش خلاف قول خداوند است که فرمود:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُمْ بَلِ اللّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَلاَ يُظْلَمُونَ فَتِيلاً[2]

آیا به کسانی که خویشتن را پاك می‌شمارند ننگریسته‌ای؟ [چنین نیست،] بلكه خداست كه هر كه را بخواهد پاك می‌گرداند، و به قدر نخ روی هسته خرمایی ستم نمی‌بینند.

از امیرالمؤمنین علی علیه السلام روایت است که : أقبح الصدق ثناء الرجل على نفسه[3]

زشت ترین راستها ستایش شخص از خویشتن است

و نیز از آن حضرت منقول است که:

من مدح نفسه فقد ذبحها[4]

خودستا خویش را ذبح کرده است.

آیا اساسا شیعه برای وصول به مطالب عرفانی نیازی به رجوع به امثال ابن عربی دارد؟ اگر نه، برای دریافت مطالب عرفانی به کجا باید مراجعه کرد؟

■ در مقدمه کتابم با عنوان «ابن عربی سنی‌ای متعصب» نوشته‌ام که دقت در مطالب عرفانی‌ای که ابن عربی در آثارش آورده است و مقایسه آنها با آنچه که علمای ما پیرامون این مطالب نوشته اند و ملاحظه دیگر مطالبی که در این موضوع به نگارش در آورده اند، نشان می‌دهد که : علمای ما ـ رضوان الله علیهم ـ کسانی اند که حقایق این علم را شفاف کردند و مفاهیم آن را پاکیزه نمودند و مقاصدش را بیان کردند و ارکانش را بر پا داشتند و اصطلاحات آن را منضبط نمودند و نشانه‌های آن را بر افراشتند.

و البته در نهایت این قرآن و سخنان رسول خداوند صلی الله علیه و آله و ائمه طاهرین علیهم السلام است که معیار تشخیص غث و سمین و صحیح و سقیم این گونه مطالب است. تندرو باید به اینان برگردد و کندرو باید بدانها ملحق شود و آن که علوم و معارفش را از اینان بگیرد محققا از چشمه‌ای صاف و بی انحراف گرفته است . کافی است در این مورد به سخن امام صادق علیه السلام در باره حسن بصری اشاره کنیم که فرمود:

فليذهب الحسن يمينا و شمالا فوالله ما يوجد العلم الا هيهنا[5]

به خدا سوگند حسن به راست رود یا به چپ، دانش جز در خانه ما اهل بیت یافت نخواهد شد.

و سخن آن امام علیه السلام در مورد حکم بن عتبه که فرمود:

فليشرق الحَكَم و ليغرب، اما و الله لايصيب العلم الا من اهل بيت نزل عليهم جبرييل[6]

حَکَم باید به شرق و غرب رود اما (باید بداند) که به علمی جز آنچه که از اهل بیتی که جبرییل بر آنها نازل شده است، دست نخواهد یافت.

ابن عربی در هر موردی که مکاشفه‌اش بر خلاف کتاب خدا و سنت رسول الله صلی الله علیه و آله و مذهب اهل بیت علیهم السلام است، باید توضیح دهد که مکاشفه‌اش با چه کسی بوده است؟ بدون شک چنین مکاشفاتی نمی‌تواند با ملائکه بوده باشد. تنها این انبیاء و ائمه معصومین علیهم السلام هستند که می‌توانند مطمئن باشند که مکاشفه شان رحمانی است اما باقی مردم نمی‌توانند به چنین اطمینانی برسند، چرا که بر اساس آیات قرآن‌گاه این شیطان است که اموری را به افراد القاء می‌کند.

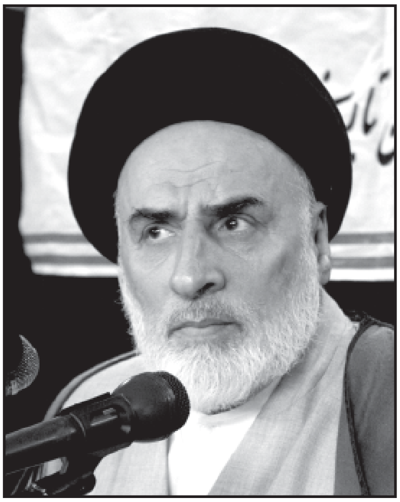
در پایان این گفتگو مایلم به این نکته اشاره کنم که غرق شدن در افکار ابن عربی واجد سودی نخواهد بود بلکه سزاوار آن است که تلاش و وقت خود را مصروف تشریح و توضیح بعضی از کلمات و سخنان معارفی و یا سیاسی و اجتماعی امیرالمؤمنین علیه السلام نماییم. این امر هزار بار سودمند تر از صرف وقت در سخن دیگران و نزدیکتر به رضای الهی است.

والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته

پی نوشت‌ها:

۱. انعام/ ۱۵۳
۲. نساء/ ۴۹
۳. عیون الحکم و المواعظ، ص ۱۱۸
۴. همان منبع ص ۴۲۵
۵. کافی جلد ۱ ص ۵۱
۶. کافی ج ۱، ص ۳۹۹

دفترویژه
۳



عارف خودستا

آیت الله سید جعفر مرتضی عاملی
ترجمه: سید مهدی شاهچراغی

اشاره

از جمله برجستگی‌های ابن عربی، صفت خودستایی وی است تا حدی که بسیاری را از این همه خیال پردازی در ستایش از خویش ـ که گاه خویش را از انبیاء و رسولان الهی برتر می‌شمارد ـ به شگفتی واداشته است. آنچه در زیر از نظرتان می‌گذرد، ترجمه فصلی از کتاب «ابن عربی سنی متعصب» اثر محقق گرانقدر آیت الله سید جعفر مرتضی عاملی است که شواهد متعددی از خودستایی‌های ابن عربی را ارائه کرده است.

این فصل از کتاب را به بیان بعضی از آنچه که ابن عربی در مدح خود آورده و جایگاهی که برای خود ادعا کرده است، اختصاص می‌دهیم. این عبارات از جستار در نوشته‌های او یافت شده که به یک مجلّد ضخیم می‌رسد و خواننده را به شگفتی از قدرت تخیل این شخص وا می‌دارد. توهمات او و گستردگی خواب و خیال هایش و نیز جرأت او بر فخرفروشی، انسان را به بهت فرو می‌برد.

معراج ابن عربی

۱. ابن عربی در فتوحات ادعا می‌کند که نه بار در آسمان سیر کرده و به معراج رفته است... [۱].

شیخ حرّ عاملی می‌گوید: «از این حرف روشن می‌شود که او مزیت و فضیلتی بر حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم برای خود ادعا کرده است.[۲]»

ادعای ختم ولایت در عالم خواب

۲. شیخ حر عاملی می‌گوید: او ادعا می‌کند که خاتم ولایت است و آن را در عالم رؤیا دیده است.

۳. شارح فصوص می‌گوید: ابن عربی نه ماه در خلوت بدون اینکه غذایی بخورد ماند و بعد از آن بشارت داد که خاتم ولایت محمدی است، به او گفته شد: دلیل تو این است که علامتی در پشت پیامبر بود که نشان دهنده ختم نبوت او بود، آن علامت در پشت تو هم هست که دالّ بر ختم ولایت می‌باشد...[۳].

ادعای علم غیب

۴. شیخ حر عاملی می‌گوید: در فتوحات مکیه اخباری است که عقل آنها را محال می‌داند و کذب می‌شمارد و از آنها ادعای علم غیب و جرأت او بر افتراء و دروغ آشکار می‌شود.[۴]

ابن عربی در فتوحات ادعا می‌کند که نه بار در آسمان سیر کرده و به معراج رفته است... . شیخ حرّ عاملی می‌گوید: «از این حرف روشن می‌شود که او مزیت و فضیلتی بر حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم برای خود ادعا کرده است.»

ابن عربی، رکن عالم است

۵. او در تعریف از خودش اینچنین می‌گوید: ما [ارکان اربعه هستیم] که عالم و انسان بر ما قائم است.[۵]

او از اوتاد است و رکن حجرالاسود از اوست

۶. او می‌گوید که از اوتاد اربعه است و رکن حجر الاسود از آن اوست.[۶]

کشف حقایق برای ابن عربی

۷. او همچنین در ده جا ادعا می‌کند که حقایق برای او کشف می‌شود.... به کتاب فتوحات مکیه و غیره مراجعه کنید.

معارف از روح الامین به او القاء می‌شود

۸. تعریف‌های او از خودش در کتابش (عنقاء مغرب) فراوان است. او در آنجا می‌گوید که این کتاب را با امری که برای آن صادر شده نوشته و آن را بعد از گرفتن ورد و ذکری به این نام، نام گذاشته است. تا جایی که می‌گوید: «هرچه که ما ابراز می‌کنیم برای چشمِ ناقد بصیر است، که آن از القائات روح الامین می‌باشد...»

۹. و نیز می‌گوید: «کتاب عنقاء مغرب را خداوند بر او نازل کرده و آن را برای بندگانش در اختیار او قرار داده است...[۷]» .

تألیف «فصوص الحکم» به دستور پیامبر

۱۰. در فصوص الحکم ادعا می‌کند که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم برای نوشتن این کتاب به او امر کرده است.[۸]

تألیف «فتوحات» به فرمان پروردگار

۱۱. او می‌گوید: «خداوند تعالی این کتاب را به دست ما ترتیب داد، پس ما آن را رها کردیم و در آن نظر و عقل خود را داخل نکردیم.[۹]»

۱۲. همچنین وی در کتاب فتوحات هنگام بحث از آغاز سوره‌ها ادعا کرده است که به امر خداوند این مطالب را گفته، او می‌گوید:

«من بدون اجازه سخن نمی‌گویم... تألیف ما این گونه است و تألیفات دیگر غیر از این است، و ما هم مانند دیگر نویسنده‌ها نیستیم. هر نویسنده‌ای تحت اختیار خویش است اگرچه در اختیار خود مجبور می‌باشد، یا تحت دانشی باشد که به طور ویژه از آن آگاهی داشته باشد، او می‌گوید آن چه را که می‌خواهد یا نمی‌گوید آن چه را که نمی‌خواهد...[۱۰]»

شارح فصوص می‌گوید: ابن عربی نه ماه در خلوت بدون اینکه غذایی بخورد ماند و بعد از آن بشارت داد که خاتم ولایت محمدی است، به او گفته شد: دلیل تو این است که علامتی در پشت پیامبر بود که نشان دهنده ختم نبوت او بود، آن علامت در پشت تو هم هست که دالّ بر ختم ولایت می‌باشد....

قدیحی بعد از اینکه تمام عبارت را آورده اینگونه مطلب را توضیح می‌دهد:

«به این مطلب دقت کنید که فقط برای نبیّ مرسل تمام است، بیان روشن تر آن این است که: او غیر از وحیی که بر قلبش نازل می‌شود سخن نمی‌گوید و (فرشته وحی) او را بس توانا آموخته است.مقتضای این سخن، بی‌نیازی وی از آموزه‌های قرآن و حدیث است...[۱۱]»

ابن عربی نظیر این ادعا را وقتی از معنای الم در سوره بقره سخن می‌گوید، مطرح می‌کند. او این مسأله را به هوای نفسانی و اختیار محدود نمی‌کند، بلکه به وحی از طرف پروردگار و مشورت و رایزنی با او مقید می‌کند...[۱۲].

خضر نبی (ع) و ابن عربی

۱۳. وی گمان می‌کند چندین بار با خضر علیه السلام دیدار و ملاقات داشته است...[۱۳].

دیدار خدا در خواب

او گمان دارد که پروردگارش را در عالم رؤیا دیده است و خداوند به او گفته: بندگان مرا نصیحت کن[۱۴].

و این دیدار در مناسبات مختلف در خواب برای او تکرار شده است.[۱۵]

شناخت او به دقایق و ابهامات

۱۵. او می‌گوید: «اینجا پیچیدگی و ابهامی نیست مگر اینکه امثال ما آنها را می‌داند و می‌شناسد.[۱۶]»

پیشامدها و چگونگی بیهوشی

۱۶. او در تعریف از خودش می‌گوید: «و اما اعتبار شخص بیهوش؛ او صاحب حال است، کسی که فنای جلال و شیدای جمال است، پس درک نمی‌کند. در این حال حق تعالی متولّی امور او است، همانگونه که خودش می‌خواهد. من مدتی را در این حالت بوده‌ام که هیچ خللی در حرکات ظاهری نماز جماعت واقع نشد، به طوری که می‌شد امامِ جماعت باشم. از این حالت کلاً هیچ چیزی به یاد ندارم. وقتی به حس خودم در عالم هوشیاری بازگشتم، حاضران به من گفتند: هیچ چیزی از توجه من بر تکلیف از من فوت نشد، مانند توجه عاقل هوشیار. در میان هم قطاران ما کسی نیست که این حالت برای او نباشد، حالت شریفی است که بر زبان گناهکار جاری نمی‌شود.»

او ادعای وراثت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در نبوت را می‌کند و خود را پشت سر او می‌بیند. او می‌گوید: «هنگامی که وارث پیامبر در این مقام شدم، این حالت برای من وجود داشت. اصل من در مسجد ازهر در شهر فاس با مردم بود. وقتی وارد محراب شدم، همه خودم در یک عین واحد به خودم برگشت.همه جهات و اطراف را می‌دیدم، همانگونه که قبله خود را می‌دیدم. داخل و خارج بر من پوشیده نبود.

در ادامه این وضعیت را برای امثال شبلی بیان می‌کند[۱۷]!

در عین حال حکم عبادات و نماز را آن هم در این حالت بیان نمی‌کند، آیا او درباره کسی که در اغماء و بیهوشی می‌رود حکم می‌کند، که اعاده اعمال بر او واجب است یا حکم انسان به هوش آمده‌ای را دارد که چیزی بر او واجب نیست؟

و به هرحال وی به کدام یک از این دو مقوله ملتزم است؟!

وارث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خود را پشت سر او می‌بیند

۱۷. او ادعای وراثت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در نبوت را می‌کند و خود را پشت سر او می‌بیند. او می‌گوید:

«هنگامی که وارث پیامبر در این مقام شدم، این حالت برای من وجود داشت. اصل من در مسجد ازهر در شهر فاس با مردم بود. وقتی وارد محراب شدم، همه خودم در یک عین واحد به خودم برگشت.همه جهات و اطراف را می‌دیدم، همانگونه که قبله خود را می‌دیدم. داخل و خارج بر من پوشیده نبود. جماعت را می‌دیدم، حتی کسی که سهواً رکعتی از نماز را فراموش کرده بود. هنگامی که نماز را سلام دادم و به سمت جماعت برگشتم، صدایش کردم، دیدم آن شخص جبران رکعت فوت شده را می‌کند. به او گفتم: فلان و فلان از نمازت فوت شد. نمازش تمام شد و یادش آمد در حالی که آنها را نمی‌دانست. این حالات برای کسی نیست مگر آن که چشیده باشد. کسی که حالتش چنین باشد هرجایی که قبله باشد او روبه روی آن است. این است آنچه من چشیده‌ام.[۱۸]»

خداوند او را در برابر رسولانش گواه گرفته است

۱۸. او گفته است: «بدان: خداوند مرا از حق مطلع ساخت و در برابر چشم تمام پیامبران و انبیاء بشری از آدم تا خاتم صلی اللهُ علیه و آله و سلم مرا شاهد و گواه گرفت. من در سال ۵۸۹ در شهر کُردوا (شهری در اسپانیا) بودم. هیچ کس از آنها با من سخن نگفت غیر از هود علیه السلام. او مرا از علت جمع شدن ایشان خبردار کرد.[۱۹]»

فرشتگان افضل از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم

۱۹. او گفته: « و اما مسأله طبولیه که بین مردم است و در مورد اختلاف آنها در فضیلت ملائکه بر بشر است، در مورد این مسأله از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در پیشامدی پرسیدم، به من جواب داد: ملائکه افضل هستند. پرسیدم: یا رسول الله، اگر از دلیل آن از من پرسیده شد چه بگویم؟ پس به من اشاره کرد: اینکه می‌دانید من افضل مردم هستم و این موضوع نزد شما صحیح است و ثابت است که من از خدای تعالی نقل کردم که فرموده: «کسی که نزد خویش از من یاد کند من هم از او یاد می‌کنم، و کسی که در ملأ عام مرا یاد کند من در جایگاه عام بهتری او را یاد می‌کنم.»و چه بسیارند کسانی که خدا را در جایی که من هستم یاد می‌کنند و خداوند نیز آنها را در جایگاهی بهتر از جایی که من هستم یاد می‌کند.»![۲۰]

هیچ چیزی مرا به اندازه این موضوع شادمان نکرد.

اتصال گنج کعبه به او بنا به سببی بین او و خدا

۲۰. ابن عربی گفته: «بدان که خداوند تعالی در کعبه گنجی به ودیعه گذاشته است. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خواست آن را خارج کرده و انفاق کند اما برای وی بدا حاصل شد و به واسطه مصلحتی از انجام آن منصرف شد.

بعد از آن عمر خواست که آن را خارج کند، اقتداء به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مانع از این کار شد، این امر تا امروز هم باقی است.

و اما لوحی زرین از آن گنج به من رسید و من در سال ۵۹۸ در

تونس بودم. در آن شکافی بود، ضخامت آن یک انگشت، عرضش یک وجب و طول آن یک وجب و یا بیشتر، با قلمی که من نمی‌شناختم روی آن نوشته شده بود.این به سببی بود که بین من و خدا عرض شده بود.از خدا خواستم به علت ادب کردن به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آن را به جایگاهش برگردانم.

اگر آن را جلوی مردم خارج می‌کردم فتنه کوری برپا می‌شد، به این مصلحت این کار را نکردم، پس پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آنچه بیهوده بود را ترک کرد تا قائم به اذن الهی در آخرالزمان خروج کند و آن را خارج سازد، کسی که زمین را از عدل و داد پر خواهد کرد...[۲۱]»

فقاهت شیرخواره و نطق او

۲۱. او می‌گوید: «با دختربچه‌ای که شیر می‌خورد و سنش کمتر از یک سال بود مواجه شدم، به او گفتم:ای دختر به من گوش فرا داد – درباره مردی که با زنش نزدیکی کرده ولی انزال صورت نگرفته، چه چیز بر او واجب است؟پاسخ داد: بر او غسل واجب است.جده او از سخن گفتن او غش کرد. این ماجرا را خودم شاهد بودم...[۲۲]»

دریای معارف در سینه او

۲۲. او می‌گوید: «من دیدم که خدای تعالی در حکمت را در قلب من گشوده است و دریاهای حِکَم را در آن جاریَ ساخته و جویبار جلالت را در آن روان کرده تا جایی که قسم به خدا من می‌بینم که در دریای بزرگی هستم که تندبادهای شدیدی در آن جریان دارد و امواج بالا می‌رود و اوج می‌گیرد.سپس نگاه می‌کنم به موج پراکنی دریای معارف و اسرار در سینه‌ام. وقتی دریای علم در سینه من موج می‌زند و به تلاطم می‌افتد، ترسی شدید و هولی عظیم و خوفی هلاکت بار از آن به خصوص در مکه مشرفه بر من وارد می‌شود که تصمیم می‌گیرم دیگر با مردم وعده نگذارم و با آنان ننشینم اما مجددا امر به نشستن با مردم و خیر خواهی برای حق می‌شوم به نحوی حتمی و واجب، پس باز با مردم می‌نشینم و ...[۲۳]»

یگانه دوران

۲۳. بر سردر ورودی سرداب قبر محیی الدین ابن عربی یک بیت شعر نوشته شده که او از خودش تعریف می‌کند و می‌گوید: «برای هر دوره‌ای یگانه‌ای است که آن دوره را به نام او می‌خوانند، و من برای دیگر دوران‌ها هم همان یگانه‌ام.»

اشتراک ابن عربی با پیامبرصلی الله علیه و آله و سلم

او از مقامی که در عالم مثال و در حضور حق تعالی مشاهده کرده می‌گوید که در آن جا رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را دیده که صدّیق (خلیفه اول) در سمت راست پیامبر و فاروق (خلیفه دوم) در سمت چپ او بوده است و .... او گفته:

۲۴. «سید اعلی و سرچشمه گوارای احلی و نور کاشف اجل ّ توجه کرد و من را پشت پیامبر دید به دلیل اشتراکی که بین من و او در حکم وجود داشت. سید به او گفت: این همانند تو و پسر تو و دوست توست.»...[۲۴]

مقام ابن عربی از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بالاتر است!

۲۵. قیصری در شرح فصّ شیثی از ابن عربی نقل می‌کند که او در فتوحاتش گفته است: «او دیواری از طلا و نقره دیده، همه را تحمل می‌کند مگر دو خشت که یکی از طلاست و دیگری از نقره. جای آن دو خشت پر شد. او گفته است: من تردیدی ندارم که فقط من آن را دیدم، و شکی نیست که من جای آن دو را پر کردم و به واسطه من دیوار کامل شد. سپس رؤیا به ختم ولایت به او تعبیر شد.[۲۵]»

در فصل بعدی از کتاب فصوص و فصّ شیثی قول او خواهد آمد که: «نبیّ نقصان یک خشت در دیوار را می‌بیند و خاتم الانبیا نقصان دو خشت را، یکی طلا و دیگری نقره...» و او خودش را می‌بیند که موضع خالی را پر می‌کند و دیوار کامل می‌شود. و معنای این سخن این است که: او خودش را فوق پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌بینند.

ابن عربی گفته است: «خداوند مرا از حق مطلع ساخت و در برابر چشم تمام پیامبران و انبیاء بشری از آدم تا خاتم صلی الله علیه و آله و سلم مرا شاهد و گواه گرفت. من در سال ۵۸۹ در شهر کردوا (شهری در اسپانیا) بودم. هیچ کس از آنها با من سخن نگفت غیر از هود علیه السلام. او مرا از علت جمع شدن ایشان خبردار کرد.»

پی نوشت‌ها:

۱_ ر.ک: کتاب الإسراء الی مقام الإسری سال ۱۳۶۷ ه.ق متضمّن رسائل ابن عربی
۲_ اثنا عشریه ص ۱۶۹ و ۱۷۰
۳_ همان
۴_ همان
۵_ فتوحات مکیه ج ۱ ص ۷۲ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۶_ ر.ک: همان ج ۲ ص ۱۰۴
۷_ مجموعه رسائل ابن عربی (مجموعه ثالثه) ص ۱۷، ۲۰ و ۲۱
۸_ فصوص الحکم ص ۴۷، ۴۸، ۵۶، ۵۷
۹_ ر.ک: فتوحات مکیه ج ۱۳ ص ۴۵۰، ۴۵۱ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۱۰_ ر.ک: همان ج ۱ ص ۲۶۴و۲۶۵؛ الردود و النقود ص ۱۴۹و۱۵۰
۱۱_ ر.ک: الردود و النقود ص ۱۵۰و۱۵۱
۱۲_ ر.ک: همان ص ۱۷۰و۱۷۱
۱۳_ فتوحات مکیه ج ۳ ص ۱۸۴-۱۸۱ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۱۴_ همان ج ۵ ص ۱۵۶و۱۵۷
۱۵_ همان ج ۹ ص ۱۰۶
۱۶_ فصوص الحکم ص ۱۶۲
۱۷_ فتوحات مکیه ج ۷ ص ۱۸۷ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۱۸_ همان ج ۷ ص ۲۶۷و۲۶۸
۱۹_ هود آیات ۵۶و۵۷
۲۰_ فتوحات مکیه ج ۱۲ ص ۲۱۰و۲۱۱ تحقیق ابراهیم مدکور و عثمان یحیی
۲۱_ ر.ک: همان ج ۱۰ ص ۵۸
۲۲_ ر.ک: همان ج ۱۰ ص ۷۹
۲۳_ مجموعه رسائل ابن عربی (مجموعه اولی) ص ۱۲۳
۲۴_ همان ج ۱ ص ۴۴و۴۵
۲۵_ منهاج البراعة ج ۱۳ ص ۲۶۹

دفترویژه
٤

محیی الدین در آیینه فصوص

مرتضی رضوی

www.ebnearabi.com

زندگینامه

آیت الله حاج شیخ مرتضی رضوی فرزند ارشد شیخ محمد حسین رضوی در ۶۲ دی‌ماه سال ۱۳۲۶ شمسی در خانواده‌ای فرهنگی، مذهبی و روحانی چشم به جهان گشود. پدر بزرگش مرحوم آیت الله حاج شیخ عباسقلی رضوی و جدش مرحوم آیت الله شیخ رضا قلی رضوی (اورموی) از فقهای برجسته زمان خود بودند.

مرتضی رضوی در اواخر سال ۱۳۴۰ پس ازتحصیل دوره ابتدایی و علوم مقدماتی به شهر مقدس قم عزیمت نمود و در محضر اساتید بزرگ به تحصیل علوم و معارف اسلامی‌پرداخت: دروس فلسفه و منطق را نزد بزرگانی چون انصاری شیرازی، شهید دکتر مفتح و استاد شهید مرتضی مطهری گذراند و فقه و مکاسب را در محضر آیت الله فاضل لنکرانی و آیت الله جعفر سبحانی و درس «خارج» را مدتی نزد آیت الله داماد، و آنگاه از کلاس درس خارج مرحوم آیت الله گلپایگانی و آیت الله ملکوتی بهره‌مند شد. رضوی پس از بازگشت از قم تا پیروزی انقلاب اسلامی‌ضمن فعالیتهای سیاسی، به تبلیغ معارف اسلامی و تدریس و تفسیر قرآن و نهج البلاغه در آذربایجان می‌پردازد. در سن ۱۹ سالگی کتاب «خلقت آدم و بحثی در تکامل» را با مقدمه شهید دکتر مفتح تحریر و به چاپ می‌رساند. وی در جوانی با امام خمینی (ره) و اهداف عدالت‌گستر ایشان آشنا شده و تا سال ۱۳۵۶ و خیزش نهضت اسلامی‌۱۸ بار توسط رژیم ستمشاهی دستگیر و در زندان انفرادی توأم با شکنجه حبس گردید. رضوی در اسفند ماه سال ۱۳۵۶مجدداً دستگیر و به عنوان اولین تبعیدی آذربایجان به شهر لار تبعید شد.

مرتضی رضوی در سال ۱۳۶۳ از سوی مردم تبریز به نمایندگی مجلس دوره دوم برگزیده شد. وی پس از نمایندگی مدتی مدیریت حوزه علمیه حضرت عبدالعظیم علیه السلام را در شهر ری بر عهده داشت و آنگاه به شهر مقدس قم مراجعت نمود.

تالیفات آیت الله مرتضی رضوی به ۳۰ جلد کتاب و به بیش از صد مقاله درمطبوعات کثیرالانتشار می‌رسد که در زیر به برخی از آنها اشاره می‌شود:

خلقت آدم و بحثی در تکامل (۲ جلد)
مضاربه و مضاربه در اسلام
تصحیح جامع الشتات (۴جلد)
نقد مبانی حکمت متعالیه
محی الدین در آئینه فصوص (۲جلد)
حلقات (۵جلد)
مکتب در فرایند تهاجمات تاریخی
جامعه شناسی انقلاب مخملی در ایران
تفسیر هاشمیه ۱۰جلد در دست چاپ

اشاره

مقاله زیر برشهایی از کتاب چاپ نشده محیی الدین در آیینه فصوص است که به قلم استاد آیت الله مرتضی رضوی به تحریر در آمده است.

■

ابن عربی فصّ نوحی را به عنوان فصل سوم از کتاب فصوص الحکم، برای این باز کرده است که مسئله «تنزیه و تشبیه خدا» را از دیدگاه خودش باز کند. و به نظر او این مسئله سه صورت دارد:

۱ـ تنزیه بدون تشبیه. می‌گوید: هر کسی که خدا را فقط تنزیه کند و او را به مخلوقات به هیچ وجه تشبیه نکند، جاهل است.

۲ـ تنزیه خدا از یك جهت و تشبیه او از جهت دیگر. می گوید: این نیز برخلاف ماهیت دعوت پیامبر(ص) است.

۳ـ جمع بین تشبیه و تنزیه. می‌گوید: این عین دعوت و دین و آئین پیامبر است.

سپس در جائی که به «ماهیت دعوت حضرت نوح» می رسد، می‌گوید: او «دعوت فرقانی می‌کرد» و توضیح می‌دهد که از جهت باطن آن مردم، به تنزیه و از جهت ظاهرشان به تشبیه، دعوت می‌کرد. برخلاف پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله که میان تشبیه و تنزیه را جمع می‌کرد. می‌گوید: «والامر قرآن». و لفظ قرآن را به معنی «جمع کننده» و «جامع»، می‌گیرد.

مراد او از این جمع، آمیختن تشبیه و تنزیه به هم است به طوری که یك «امر واحد» شوند. درست مانند یك عمل شیمیائی که از ترکیب دو عنصر، یك عنصر واحد دیگر، به وجود آید. او به حدی روی این ترکیب، تاکید می‌کند که اگر کسی گاهی به تنزیه و گاهی به ترکیب خدا بپردازد و یا از جهتی خدا را تنزیه مطلق کند و دیگر موضوع را رها کند، بی‌راهه رفته و از جاهلان است. و شرح فارسی فصوص در همین نکته عجله کرده و با شوق و شعف اصل «امر بین الامرین» شیعه را مطرح کرده که مثلاً شیخ اکبر این قدر شیعه بوده که این اصل را پایگاه این مسئله قرار داده است.

ابن عربی در فص نوحی در جائی که به «ماهیت دعوت حضرت نوح» می رسد، می‌گوید: او «دعوت فرقانی می‌کرد» و توضیح می‌دهد که از جهت باطن آن مردم، به تنزیه و از جهت ظاهرشان به تشبیه دعوت می‌کرد. برخلاف پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله که میان تشبیه و تنزیه را جمع می‌کرد.!

در حالی که «امر بین الامرین» حتی در همان سیمای شفاهی و کتابتی خود نیز، مقوله‌ها را سه تا و به اصطلاح سه چیز، می‌داند: جبر، تفویض، و آن راه دیگر که نه جبر است و نه تفویض و نه ترکیبی از آن دو، ولی محیی الدین به «امر» واحد، تاکید می‌کند که ترکیب یافته از تنزیه و ترکیب باشد. محیی الدین حتی به «جمع در کنار هم» یا جمع تنزیه و تشبیه به دِنبال هم، راضی نمی‌شود. و اگر گفته شود خدا از فلان جهت کاملاً و به طور مطلق منزه است، نمی‌پذیرد و او دو صورت زیر را غلط می‌داند:

۱ـ تنزیه مطلق.

۲ـ تنزیه مطلق از جهتی. «التنزیه من جهة دون جهة اُخری».

پیش از محیی الدین گروهی به تشبیه متهم شده و «مشبّهه» نامیده شدند. آنان این نام گذاری را ستمی بر خود می‌دانستند که دیگران بر آنان نهاده‌اند. اینان خودشان را اهل تشبیه نمی‌دانستند و چون تعبیرهائی از قبیل «یدالله، سمیع، بصیر و...» در قرآن آمده، می‌گفتند خدا دست، سمع و بصر دارد. افراطی‌ترین افراد این فرقه اگر با اشکالِ «در این صورت خدا جسم می‌شود»، رو به رو می‌شدند، می‌گفتند: «جسم لا کالاجسام». یعنی باز به زیر بار این که اهل تشبیه هستند، نمی‌رفتند. محیی الدین اولین کسی است که پس از ۶۰۰ سال آمده و اعلام می‌کند که باید خدا را تشبیه کرد، لیکن تشبیهی که کاملاً با تنزیه آمیخته و یک «امر واحد» شوند. هرگز هیچ وقت و در هیچ لحظه‌ای نباید تنزیه مطلق یا تشبیه مطلق کرد.

پیش از محیی الدین گروهی به تشبیه متهم شده و «مشبّهه» نامیده شدند. آنان این نام گذاری را ستمی بر خود می‌دانستند که دیگران بر آنان نهاده‌اند. اینان خودشان را اهل تشبیه نمی‌دانستند و چون تعبیرهائی از قبیل «یدالله، سمیع، بصیر و...» در قرآن آمده، می‌گفتند خدا دست، سمع و بصر دارد. افراطی‌ترین افراد این فرقه اگر با اشکالِ «در این صورت خدا جسم می‌شود»، رو به رو می‌شدند، می‌گفتند: «جسم لا کالاجسام». یعنی باز زیر بار این که اهل تشبیه هستند، نمی‌رفتند. محیی الدین اولین کسی است که پس از ۶۰۰ سال آمده و اعلام می‌کند که باید خدا را تشبیه کرد، لیکن تشبیهی که کاملًا با تنزیه آمیخته و یک «امر واحد» شوند.

او می‌گوید:

اعلم انّ التّنزیه عند اهل الحقائق فی الجناب الالهی، عین التحدید و التقیید. والمنزِّه امّا جاهل وامّا صاحب سوء ادب:

بدان در نظر اهل حقایق در جناب الهی، تنزیه عین تحدید و تقیید است. و منزِّه یا جاهل است یا صاحب سوء ادب.

توضیح:

۱ـ منزِّه: کسی که خدا را تنزیه می‌کند، می‌گوید: خدا ناقص نیست، ظالم نیست، جاهل نیست، ممکن الوجود نیست، درخت نیست، آب نیست و... انسان نیست، همسر ندارد، لم یلد و لم یولد، و لم یکن له کفواً احد و... .

۲ـ تحدید و تقیید: یعنی اگر گفته شود «خدا درخت نیست»، این محدود کردن خدا است و نیز این سخن مقید کردن خدای «مطلق» است. پس آن که خدا را تنزیه می‌کند در واقع او را محدود و مقید می‌کند.

و به عبارت دیگر: وقتی که گفته می‌شود «خدا این نیست، آن است»، این خدا را محدود و مقید کردن است: زیرا برخی چیزها از خدا سلب می‌شود. پس باید بر اساس «وحدت وجود» گفته شود که خدا همه چیز است. همان طور که ملاصدرا در اسفار می‌گوید: «اعلم انّ واجب الوجود کل الاشیاء». و این موضوع را نه تنها دو بار در دو فصل مستقل بحث کرده، دلش آرام نگرفته در ضمن یك فصل دیگر نیز از نو تکرار کرده است.

پاسخ: یا در عالم هستی چیزی به نام قید، حدّ، تحدید، تقیید، محدود، مقید، نیست یا هست. اگر نیست پس تنزیه منزِّه موجب محدود و مقید شدن خدا نمی‌شود. و مسئله، «سالبه به انتفای موضوع» می‌شود.

و اگر هست و این همه اشیاء (فرشته، انسان، درخت، سنگ، دریا، ستاره، سیاره و ... و...) همه محدود و مقید هستند، پس اگر گفته شود «همه چیز خدا است» همه این حدّها، قیدها، محدودها، مقیدها، تحدیدها، تقییدها، می‌شوند خود خدا. بدین ترتیب محیی الدین از چاله در آمده و به چاه می‌افتد.

تامل:

۱ـ به فرض محال فرض شود که این نظر محیی الدین صحیح است. نتیجه این بینش «وحدت وجود محض» است که صوفیان قبل از او به آن معتقد بودند، نه «وحدت در عین کثرت، کثرت در عین وحدت» که پایه اصلی تصوف محیی الدین است.

۲ـ او که «وحدت محض» را غلط می‌داند، پس خدا را از این جهت تنزیه مطلق می‌کند. یعنی آن را از خدا سلب می‌کند و خدا را از «وحدت محض» بر کنار می‌داند. پس خود او خدا را از وحدت محض منزّه دانسته و خدا را محدود و مقید کرده است.

۳ـ بالاخره محیی الدین با هر تاویل و با هر تصور و تصویر، وجود خدا را واجب می‌داند و «ممکن» نمی‌داند، پس باز او را محدود و مقید می‌کند، زیرا خدا را از ممکن بودن، و دست کم از «مطلقا ممکن بودن»، منزه می‌داند. باز در این جهت تنزیه مطلق می‌کند.

۴ـ محیی الدین خدا را «متجلّی» ـ اسم فاعل ـ می‌داند و او را «متجلّی له» ـ اسم مفعول ـ نمی‌داند. پس باز هم او را محدود و مقید کرده است.

۵ـ محیی الدین وجود خدا را در همه اشیاء جهان، ساری و در سریان می‌داند، اما وجود درخت، باغ و زید را «و همه اشیاء را» در وجود خدا و سایر اشیاء، ساری و در سریان نمی‌داند. پس باز خدا را از این خصلت اشیاء بر کنار می‌داند و محدود می‌کند.

طرفداران محیی الدین می‌گویند: اینها که شمردی همگی «عدمیات» هستند، و سلب عدمیات از خدا، خدا را محدود نمی‌کند. مثلاً «امکان»، «عدم الوجوب» است. و سلب عدمیات با تحدید و تقیید ملازم نیست.

پاسخ: اولاً: اشکال اول همچنان باقی است. یعنی اصل «کثرت در عین وحدت، وحدت در عین کثرت» با همین بیان خود محیی الدین، مردود است.

ثانیاً: منزِّه نیز هرچه را از خداوند سلب می‌کند همگی عدمیات است و هر چه را که از خدا نفی می‌کند همگی نواقص هستند، او هیچ کمالی را از خدا سلب نمی‌کند.

یکی از اصول مبنائی ارسطوییان و صدراییان «انکار نواقص و شرور» است و معتقد هستند که نقص و شرّی در عالم، وجود ندارد. پس وقتی که منزِّه نواقص و شرور را از خدا سلب می‌کند، چرا می‌گویند این محدود کردن خدا است ؟

اگر منزِّه بگوید همه عدمیات، نواقص و شرور، در خدا هست، در این صورت صحیح گفته است؟!

ممکن بودن، انسان بودن، درخت بودن، ستاره بودن، گیاه بودن و... و... همگی برای خدا نقص است و هر کدام از این‌ها بر اساس مبنای شما با «عدمی» و «عدمیات» دمساز و قرین هستند، پس چگونه گفته شود که همه این‌ها خدا هستند.؟!

> **آن چه صدرائیان امروزی «مجرّدات» می‌نامند و آن را از ارسطو گرفته‌اند، بی‌پایه و بی‌اساس است و هیچ مخلوقی فارغ از «زمان» و «مکان» نیست.**

کدام مبنای‌تان درست است؟ این که می‌گوئید نواقص و شرور در عالم وجود ندارند (یعنی پس باید از خدا سلب شوند) درست است؟ یا این که می‌گوئید هر سلبی از خداوند ملازم با تحدید و تقیید است؟

می‌گویند: سخن ما این است که وجود و داشته‌های اشیاء را از خدا سلب نکنید، نه نداشته‌های آن‌ها را.

پاسخ: تفکیك این «داشته»ها از «نداشته‌ها» محال است. شما گمان می‌کنید اگر از «نداشته‌ها» صرف نظر کنید، «داشته‌ها» سرجای خود می‌مانند و محض وجود می‌شوند. بل بر عکس آن چه می‌ماند «عدم» است نه وجود.

اگر «امکان» را از «درخت» سلب کنید ـ که اساساً چنین سلبی محال است ـ آن چه می‌ماند یا «وجوب» است و یا «امتناع». اکنون کدام يك از این دو درست است؟

آیا نسبت آن «مسلوب الامکان» به وجوب و امتناع، مساوی است؟ اگر می‌گوئید مساوی نیست لطفاً بفرمائید چرا مساوی نیست؟ کدام دلیل عقلی، فلسفی، شرعی، کشفی و شهودی دارید؟ مرتب تکرار می‌کنید «همه اشیاء با صرف نظر از تعینات‌شان، همگی عین وجود خدا هستند». مگر این «صرف نظر» صرفاً يك «فرض محال» نیست؟

پاسخ این قبیل افراد را باید «مومن الطاق» بدهد، سنگی را بر سر یکی از حضرات بزند آن گاه بگوید این سنگ را با صرف نظر از سنگ بودنش و به عنوان يك «وجود محض» بر سر جناب عالی زدم.

امّا جان مطلب: تا این جا مطابق منطق و مبانی و عقاید خود صدرائیان و محیی الدینیان بحث کردم تا جای هیچ بهانه‌ای برای‌شان نماند. البته نه منیت می‌کنم و نه برخود می‌بالم که يك بنده حقیر خدا هستم، اما به يك چیزی می‌بالم که تکیه به مکتب اهل بیت علیهم السلام دارم و به نظرم سرایش‌های صوفیان سخت کودکانه می‌آید که شامل همه صوفیان، ارسطوئیان و صدرائیان می‌شود.

اما در مورد محیی الدین جان مطلب چیز دیگر است: محیی الدین (و همه صوفیان) خدا را با مخلوقات هم سنخ می‌دانند و هر کس خدا و خلق را با همدیگر هم سنخ بداند باید این سخن محیی الدین را بپذیرد.

زیرا میان اشیاء جهان «تزاحم مکانی» برقرار است. مثلاً آقای الف روی يك صندلی نشسته است و فضائی را اشغال کرده است. اکنون اگر آقای ب بخواهد روی همان صندلی بنشیند و درست همان فضا را اشغال کند که آقای الف اشغال کرده است، این شدنی نیست مگر این که شخص اول برخیزد و شخص دوم جای آن بنشیند.

مثال دیگر: لیوانی پر از آب است می‌خواهید آن را پر از گلاب بکنید، بدیهی است که باید آب را خالی کنید و گلاب را به جای آن پر کنید. همه چیز اعم از جماد، نبات، حیوان، جامد، مایع، ماده، انرژی و حتی روح و فرشته، با هم تزاحم مکانی دارند.

امکان ندارد يك روح دیگر در بدن زید وارد شود و درست همان نقش را ایفا کند که روح او ایفا می‌کند، بی‌تردید تغییری حاصل خواهد شد. و همین طور است فرشته، فرشته يك موجود محدود است، و با بیان دیگر: یا فرشته وجود خارجی ندارد و صرفاً يك موجود ذهنی است و یا وجود خارجی و حقیقی و واقعی دارد. در صورت اول که موضوعیت ندارد تا روی آن بحث شود زیرا مانند آتش ذهنی منشأ هیچ اثری نیست. و در صورت دوم این موجود خارجی قطعاً محدود است زیرا اگر محدود نباشد می‌شود خدای دوم، اکنون اگر میکائیل بخواهد در عین همان محدوده که وجود جبرئیل است جای بگیرد، امکان ندارد و دست کم چیزی رخ خواهد داد و لازمه‌اش تحول هر دوی آن‌هاست؛ یعنی هر کدام از آن‌ها

دیگر همان نخواهد بود، که قبلاً بود.

این‌جاست که باز روشن می‌شود که آن چه صدرائیان امروزی «مجرّدات» می‌نامند و آن را از ارسطو گرفته‌اند، بی‌پایه و بی‌اساس است و هیچ مخلوقی فارغ از «زمان» و «مکان» نیست.

همه چیز (غیر از خدا) به نوعی با هم سنخیت دارند؛ حتی یك سنگ با یك فرشته، دست کم در محدود بودن، زمانمند بودن، مکانمند بودن، با هم همسنخ هستند.

اکنون به قول محیی الدین اگر بگوئیم این سنگ درخت نیست، هم سنگ را محدود و مقید کرده‌ایم و هم درخت را، و این سخن کاملاً درست است. همین طور اگر بگوئیم این سنگ جبرئیل نیست، هر دو را محدود و مقید کرده‌ایم. این نیز کاملاً درست است.

قاعده کلی: در میان کائنات و مخلوقات، سلب یك شیء، از شیء دیگر، محدود کردن هر دوی آنهاست. اما اگر بگوئیم این سنگ خدا نیست، جبرئیل خدا نیست، در این صورت خدا را محدود و مقید نکرده‌ایم. زیرا خدا نه زمانمند است و نه مکانمند.

هر قید و هر حدّ، یا قید زمان است و یا قید مکان و یا قید «جزء» ـ در مرکب ـ و بس. یعنی در جهان هستی فقط سه قسم قید و حد داریم و همه قیود و حدود برگشت‌شان به این سه قید است. و خداوند از هر سه‌تای این‌ها منزه است. زمان، مکان، جزء در مرکب، همگی خود، مخلوق خدا هستند و پدیده‌اند.

و نیز قاعده کلی بالا یك قانون است از قوانین این جهان مخلوق، خود این قاعده و قانون پدیده است و شامل خدا نمی‌شود: به تعبیر امام علیه السلام: «کیف یجری علیه ما هو اجرا».

محیی الدین و محیی الدینیان این اشتباه بزرگ را به این دلیل مرتکب می‌شوند که قوانین مخلوق را بر خدا نیز شمول می‌دهند. و در نتیجه خدای ارسطوئیان، محیی الدینیان، و صوفیان، به مخلوق تبدیل می‌شود.

قاعده: سلب یك شیء، از خدا بل سلب هر شیئی از خدا نه تنها او را محدود و مقید نمی‌کند بل معنی «مطلق بودن» خدا همین است. وگرنه زمانمند و مکانمند می‌شود و خود زمان و مکان قید هستند.

پس خدای محیی الدین به هر صورت محدود و مقید است خواه چیزی را از او سلب کند یا نکند.

این که محیی الدین می‌گوید: «منزِّه جاهل» است و همه بزرگان اسلام بل حتی قرآن را مورد اهانت قرار می‌دهد، معلوم می‌شود که چه کسی جاهل و نادان است. کسی که خدا را همسنخ

چرا هانری کربن، آسمان را به ریسمان می‌بافد تا بتواند تشیع را باطنی‌تر از اسماعیلیه نشان دهد. چه قدر این «باطن گرائی بی‌حد و حساب» مورد نیاز و مورد توجه این مامور صلیبیان بوده و چه قدر صلیبیان اهمیت این «بمب» را شناخته‌اند و دانسته‌اند که از هر بمب اتمی، مخرب‌تر، و در بر آوردن مقاصدشان، مؤثرتر است.

مخلوقات می‌داند، یا کسی که میان خدا و خلق به سنخیت قائل نیست؟ و این است کشف و شهود حضرات که نتیجه‌ای جز جهل ندارد.

در این جا معلوم می‌شود که آن چه امام باقر علیه السلام به حکم بن عیینه و سلمه بن کهیل فرمود: «شرّقا و غرّباً لن تجدا علماً الا ما خرج من هذا البیت» به چه معنا است؟.

محیی الدین معنای تنزیه را نمی‌داند

قیصری می‌گوید: خدا در مقام «واحدیت» هم باید تنزیه شود و هم تشبیه، اما در مقام «احدیت» نه جائی برای تنزیه هست و نه برای تشبیه، زیرا در آن مقام به هیچ وجه «تعدد» راه ندارد.

توضیح: مقام احدیت یعنی ذات خدا بدون اعتبار تجلیات و ظهوراتش و به اصطلاح با صرف‌نظر از اسماء خدا و «اعیان ثابته». و مقام واحدی یعنی ذات خدا با توجه به تجلیات و ظهوراتش و اعیان ثابته.

می‌گوید خدا در مقام واحدی هم قابل تنزیه است و هم قابل تشبیه و باید به هر دو در مورد او توجه و عمل کرد. امّا خدا در مقام احدی نه قابل تنزیه است و نه قابل تشبیه، زیرا «تعدد» به او راه ندارد.

تامل: این که قیصری می‌گوید «تعدد به او راه ندارد» خود بارزترین مصداق تنزیه است آن هم تنزیه مطلق، نه فقط مطلق از جهتی. به ویژه او با این جمله خدا را از تعدد تنزیه می‌کند. براستی اینان نه حقایق را می‌فهمند و نه معنی سخن خود را. می‌گویند منزِّه جاهل است و در عین حال خودشان دقیقاً به معنی کامل تنزیه، تنزیه می‌کنند. شگفتا!.

وانگهی فرق بین این دو اصطلاح مقام احدیت و مقام واحدیت که ساخته‌اند، همان تنزیه است؛ یعنی خدا را در مقام واحدی درجلوه‌ها، ظهورها، وجودها، (به قول خودشان) لباس‌ها و شکل‌های بس متعدد و زیاد و باز به قول خودشان در عدد بی‌نهایت می‌دانند. و در مقام احدیت همه این‌ها را از خدا سلب می‌کنند. یعنی خدا را بی‌نهایت تنزیه می‌کنند و او را در آن مقام از هر جلوه، ظهور، لباس و شکل منزه می‌دانند.

پس اینان در حقیقت معنی تنزیه را نمی‌فهمند. و در همان کلام که می‌گویند منزِّه جاهل است خودشان در بالاترین حد ممکن تنزیه می‌کنند.

فلسفه و عرفان اهل بیت علیهم السلام اساس این مقام بندی را رد می‌کند و می‌گوید خداوند هرگز تجلی بالذات نکرده و نمی‌کند. زیرا لازمه تجلی بالذات و ظهور بالذات «تغییر» است و تغییر دلیل

مخلوق و پدیده بودن است. پس اگر دست از تجلی بالذات و ظهور بالـذات و نیز از عالم خیالی «اعیان ثابته» بردارید، می‌بینید که تنها تنزیه در مورد خدا صحیح و لازم است و جائی برای تشبیه نیست.

و اساساً اشکال شما و اشتباه بزرگ‌تان همین است که برای خدا مقام واحدیت درست می‌کنید و آن را درگیر تعدد و تغییر می‌کنید و در نتیجه مجبور و ناچار می‌شوید که برای تشبیه جا باز کنید.

قیصری ادامه می‌دهد: «شـیخ (محیـی الدین) در کتاب «عنقاء المغرب» خطاب به منزِّه گفته اسـت: نهایت فهم تو این اسـت که نقائص هسـتی را از خدا سـلب کنی، و این که بنده‌ای چیزی را از خدا سـلب کند که برای خدا روا نبوده، برگشتش به خود عبد است. و در این نکته اسـت که آن شخص (بایزید) گفته است «سبحانی، ما اعظم شـأنی، دون التّوانی: پاک منزهم من و چه شـأن عظیمی دارم، با صـرف نظر از نواقصم». هیهات مگر ممکن اسـت چیزی را از کسـی سـلب کنی که به آن ملبس نیست. یا حق و حقوقی از کسی گرفته شود که آن حق و حقوق را حبس و ضبط نکرده است. کی خداوند ملبس به نواقص شـده تا آن‌ها را از او سـلب کنی یا او بـاز پس بگیری، و به خدا سـوگند این حالـت تنزیه نیسـت. پس تنزیه برمی‌گـردد به خودت کـه محل خود را تطهیر می‌کنی، نه این که برگشت تنزیه به ذات خدا باشد. و این برگشت تنزیه به خـودت از عطایا و هبه‌های خدا اسـت برای تو. و خداوند منزه از تنزیه است. تا چه رسد به تشبیه.»

توضیـح: بـرای وضـوح بیشـتر سـخنش، محتـوای کلامـش را در ردیف‌های زیر ببینیم:

۱ـ نهایـت فهم و تـوان منزِّه این است که نواقص را که در عالم هست از خدا سلب کند.

تامل: این طور نیسـت، بل منزِّه هم نواقص عالم را از خدا سلب می‌کند و هم اشـیاء عالم و هم خود عالم را. هیچ چیز، نه کل عالم، نه نواقص عالم، نه کمال‌های عالم، نه درخت، نه انسان، نه روح، نه فرشته، نه... و نه... هیچ کدام نه خدا هستند و نه در خدا هستند و نه تجلّی بالذات او هستند و نه مظهر بالذات او هستند.

۲ـ می‌گوید: آن چه را که منزِّه از خدا سلب می‌کند اساساً در خدا نیست، و به خودِ منزِّه بر می‌گردد.

تامـل: اولاً: معنای تنزیه همین اسـت. منزِّه می‌گوید خدا پدیده نیسـت، متغیر نیست، محتاج نیست، و... محیی الدین گمان می‌کند که تنزیه آن است که چیزی در وجود خداوند باشد سپس آن چیز از او گرفته شود، مانند آب (مثلاً) که اکسیژن و هیدروژن در آن هست تجزیه شود و مثلاً هیدروژن از آن گرفته شود.

ثانیاً: بلی درسـت است تنزیه به خود منزِّه بر می‌گردد و هدف از تنزیه همین اسـت که بنده نه خود را خدا بداند و نه اشـیاء دیگر را.

و این صوفیان هسـتند که از «برگشـت نتیجه تنزیه» به خودشان می‌ترسـند. زیرا در این صورت نه مظهر بالذات خدا می‌شـوند و نه می‌توانند «انا الحق» بگویند. اما منزِّه «عبد خالص» خداسـت و از این خود پرستی‌ها بریٔ است.

اکنـون «اهل الله» و «اهل الحق» و آن که به حقیقت رسـیده کیست؟ صوفی خودپرسـت یا منزِّه خدا پرست؟ و چه کسی جاهل است؟.

۳ـ می‌گویـد: وقتی کـه تنزیه می‌کنی خبر نـداری که در واقع خـودت را تنزیه می‌کنـی اما بایزید به این واقعیت توجه داشـت و می‌فهمید که تنزیه خدا در واقع تنزیه خود اسـت. لذا صریحاً گفت «سـبحانی: پاك منزهم من ـ و ما اعظم شـأنی: و چه عظیم است شـأن من ـ دون التّوانی: بدون سسـتی‌ها و نواقص من» یعنی من سبحان هستم با صرف نظر از نواقص من.

تامل:

الـف: منزِّه توجه دارد و کاملاً می‌داند که خدا را تنزیه می‌کند نه خود را، و هیچ آدم با خردی دچار این غفلت نمی‌شـود. و این بایزید اسـت که دچار اختلال عقلی شـده و بدین گونه شعار می‌دهد.

درست اسـت قرآن معنای ظاهری دارد و معنـای باطنی دارد. و این از مسـلّمات و مورد اجماع مسـلمین اسـت. لیکن در قـرآن «تناقض» نیسـت. یعنـی ظاهر و باطـن قـرآن هر دو در یـک جهت و هم سو، هسـتند نه نقیض همدیگر و نه ضد همدیگر.

ب: محیی الدین مصادره به مطلوب می‌کند. زیرا این صوفیان هستند همه چیز از جمله انسـان و خودشان را خدا می‌داننـد و بر این مبنـای خیالی اگر تنزیـه کنند تنزیه‌شـان به خودشـان برمی‌گردد. باز سخن محیی الدین فرار از خود اشـکال به درون خود اشـکال است.

ج: بلی درسـت اسـت اگر انسان دچار توهم «همه چیز خدائی» شـود، نه تنها تنزیه او به خودش برمی‌گردد بلِ اساسـاً تنزیهی که می‌کند تنزیه نیسـت، عین تشبیه است. و شخص منزِّه از این موضوع بریٔ است. و اگر محیی الدین ابتدا همه را مانند بایزید معتقد به «وحدت وجود» و «همه چیز خدائی» فرض می‌کند و سپس می‌گوید کسی که به «همه چیز خدائی» معتقد اسـت و تنزیه می‌کند جاهل است، درست می‌گوید. زیرا اگر از طرفی به «همه چیز خدائی» باور داشته باشـد و از جانب دیگر خدا را پاك و منزه بداند، عین جهل بل عین جنون است.

۴ـ می‌گوید: هیهات مگر ممکن اسـت چیزی را از کسی بگیری ـ کسی را از چیزی لخت کنی ـ که به آن ملبس نیست. یا حقی را از کسی بگیری که آن را حبس نکرده است.

تامل:

الف: این صوفیان هستند که همه چیز عالم را ذات خدا می‌دانند، و همه اشـیاء عالـم را در ذات خدا حبس و مضبـوط می‌دانند و به همین جهت شـخص منزِّه در مقام تنزیه آمده و خدا را از همه چیزِ

مخلوقات بریٔ می‌داند و تنزیه می‌کند.

و اگر در عالم هستی نه برای بت پرستی امکان بود و نه برای تصوف، که هر دو مصداق «تشبیه» هستند، و هیچ کسی نه بت‌پرست می‌شد و نه صوفی، در این صورت هیچ نیازی به تنزیه هم نبود.

این صوفیان هستند که هزاران لباس به خدا می‌پوشانند که مومن موظف می‌شود خدا را از آن لباس‌ها و ملبس بودن به آنها، تنزیه کند. مگر شعر زیر شعار صوفیان نیست که:

به هر شکلی که خواهی جامه می‌پوش
که من آن قد رعنا می‌شناسم

ب: اگر مخاطب محیی الدین در این سخنان، صوفیان باشند و در مقام هدایت و راهنمائی آنان باشد و برای‌شان سخنرانی کند و بگوید:ای برادران صوفی ما که صوفی هستیم و همه چیز جهان را خدا می‌دانیم بر ما سزاوار نیست که خدا را تنزیه کنیم. زیرا تصوف و اعتقاد به «همه چیز خدائی» با تنزیه سازگار نیست و تناقض محض است، یا مانند بایزید خودمان را تنزیه کنیم به جای «سبحان الله»، «سبحانی» بگوئیم، (و نگران نباشید حتی یك استاد محترم شیعه در حوزه علمیه قم نیز به دنبال این سخن بایزید یك «قدّس الله سرّه» شیرین نیز پشت سر نام بایزید خواهد آورد.) یا بیایید اساساً تنزیه را انکار کنیم و در مسئله «تنزیه و تشبیه» به «امر واحد» معتقد شویم که باز آن استاد حوزه علمیه شیعه، این امر واحد ترکیبی ما را به جای «امر بین الامرین» خواهد پذیرفت!

در این صورت سخن محیی الدین کاملاً صحیح است، اما او در فصوص خطاب به همه مسلمانان بل به همه مردم جهان حرف می‌زند.

تنزیه و تشبیه با همدیگر متناقض‌اند. و این که محیی الدین اهل تنزیه را محکوم می‌کند و آنان را جاهل می‌نامد و می‌گوید باید خدا را هم تنزیه کرد و هم تشبیه این جمع بین متناقضین است.

۵ـ می‌گوید: سوگند به خدا این (که شما چیزهائی را که در خدا نیست از خدا سلب می‌کنید) تنزیه نیست، بل برگشتش به خودتان است محل خود را تطهیر می‌کنید، و این از عطایای خدا است که به شما داده، وگرنه خداوند منزّه از تنزیه است تا چه رسد به تشبیه.

تامل:

الف: در سه سطر چندین تناقض دارد و عجیب تر آخرین جمله است «و خداوند منزه از تنزیه است»! مگر این خود یك تنزیه نیست؟! بل تنزیه اندر تنزیه است که در زیر روشن می‌شود.

ب: می‌گوید: «چیز قابل سلب در خدا نیست تا سلب کنید». آیا این عین تنزیه نیست؟! (گفتم که معنی تنزیه را نمی‌فهمد) و سپس می‌گوید خداوند از این تنزیه «یعنی از این که گمان کنید چیز قابل تنزیه در خدا هست سپس تنزیه کنید» منزه است. و این دقیقاً تنزیه اندر تنزیه است.

ج: «تا چه رسد به تشبیه»: لطفاً کمی در این جمله محیی الدین دقت فرمائید:

اولاً: از عبارت «تا چه رسد» پیداست که در ناخودآگاه او «تشبیه» بیش از «تنزیه» محکوم و مردود است. در حالی که خواهیم دید او تنزیه و تشبیه را به یك میزان محکوم خواهد کرد و ذره‌ای میان‌شان فرق نخواهد گذاشت و درست مانند اصل معروف شیعه در «لا جبر و لا تفویض».

ثانیاً: می‌گوید: این (تنزیه خدا از چیزی که در خدا نیست) تنزیه نیست. شرح داده شد که معنای تنزیه اهل تنزیه را نمی‌فهمد.

ثالثاً: عبارت «تطهیر محل»: او این تعبیر را در فصّ شیثی نیز آورد و گفت: «این گروه دعا نمی‌کنند زیرا می‌دانند که آن چه در عالم اعیان ثابته از خدا گرفته‌اند به آنان خواهد رسید نه کم و نه زیاد، اینان به تطهیر محل می‌پردازند تا آن آمدنی بیاید».

شرح فارسی فصوص الحکم می‌گوید: مراد محیی الدین از «محل»، «قلب» است که باید پاك و تطهیر شود.

باید گفت: اگر مرادش قلب بود، همان لفظ قلب را می‌آورد. مگر در عمرش لفظ قلب را نشنیده بود!؟ این یا ساده لوحی است یا... که هم حمایت غیر منطقی از محیی الدین کنیم و هم به او خیانت کرده و سخن روشنش را تحریف کنیم.

ظاهر و باطن قرآن، و «امر بین الامرین»

محیی الدین گفت: والمنزِّه جاهل او صاحب سوء ادب، اینك ادامه می‌دهد:

ـ ولكن اذا اطلقاه و قالا به، فالقائل بالشرایع، المومن، اذا نزّه و وقف عند التنزیه و لم یر غیر ذلك فقد اساء الادب، واكذب الحقّ والرّسل (صلوات الله علیهم): و لیکن وقتی که این دو (جاهل و صاحب سوء ادب)، تنزیه را اطلاق کنند و به آن معتقد شوند ـ یا آن را به زبان آورند ـ پس چنین گوینده‌ای که به شرایع ایمان دارد، وقتی که تنزیه کرد و به آن بسنده کرد و غیر تنزیه چیزی را (جایز) نبیند، پس دچار سوء ادب شده و شرع و پیامبران را تکذیب کرده است.

ترجمه آزاد: اگر تنزیه کننده خدا را تنزیه کند و به همان تنزیه بسنده کند و به دنبال آن یا در کنار آن تشبیه نکند این عملش سوء ادب و تکذیب شرع و پیامبران است.

ـ وهو لایشعر، و یتخیل انّه فی الحاصل، و هو فی الفائت: در حالی که نمی‌فهمد و گمان می‌کند که حقیقت را به دست آورده در حالی که آن را از دست داده است.

ـ و هو كمن آمن ببعض و كفر ببعض: چنین شخصی مانند آن است که به بخشی از دین ایمان دارد و به بخش دیگر کافر است.

توضیح: مرادش این است که چنین شخصی به آیه‌های تنزیه عمل می‌کند اما به الفاظ مانند سمیع و بصیر و غیره، که (به نظر او) خدا خودش را به انسان تشبیه کرده، توجه ندارد.

تأمل:

۱ـ اشاره به آیه «نؤمن ببعض و نکفر ببعض» است که در مورد یهودیان عصر پیامبر(ص) نازل شده است. این آیه به همراه دو آیه بعدی چنین است «أن الذین یکفرون بالله و رسوله ویریدون أن یفرّقوا بین الله و رُسله و یقولون نؤمن ببعض و نکفر ببعض، ویریدون أن یتّخذوا بین ذلک سبیلاً ـ اولئک هم الکافرون حقاً و اعتدنا للکافرین عذاباً مهینا ـ والّذین آمنوا بالله و رسله ولم یفرقوا بین احد منهم اولئک سوف یؤتیهم اجورهم وکان الله غفوراً رحیماً». (نساء، ۱۵۰ ـ ۱۵۲)

اکنون چه کسی به مصداق پیام این آیه نزدیک است. کسی که معتقد است همه انبیاء تنزیهی بودند (تنزیه مطلق)، یا محیی الدین که می‌گوید بعضی از انبیاء تنزیه را تبلیغ و ترویج می‌کردند و بعض دیگر تشبیه را (مانند نوح)، و دیگری (مانند پیامبر اسلام(ص)) راه میان این دو راه، را تبلیغ می‌کرد؟

محیی الدین در مسئله تنزیه نه تنها رسماً و عملاً مصداق «أن یتخذوا بین ذلک سبیلاً» را بر می‌گزیند، بل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را نیز متهم می‌کند که راهی «بین تشبیه و تنزیه» را تبلیغ می‌کرد.

این قرآن معجزه است طرف را وادار می‌کند با قلم خودش آیه‌ای را بیاورد، که درست مدعای خودش را تکذیب کند.

ابن عربی می‌گوید: ظاهر قرآن خواستار «تنزیه» است اما باطن آن هم تنزیه را می‌خواهد و هم تشبیه را. اگر بگوئید این تناقض است، نویسنده شرح فارسی فصوص فوراً می‌گوید: مانند «لاجبر ولا تفویض بل امر بین الامرین» و این اصل بزرگ تشیع را در خدمت توجیه تناقض محیی الدین، استخدام و همه چیز تشیع را فدای محیی الدین (این دشمن شیعه امامیه) می‌کند. این جناب در نمی‌یابد که «امرٌ بین الامرین» در این اصل امام صادق علیه السلام، قسیم جبر و تفویض است نه مرکب از آن دو. آن چه محیی الدین می‌گوید ترکیبی از تنزیه و تشبیه است.

ـ ولا سیما قد علم انّ السنة الشرایع الالهیة اذا نطقت فی الحق بما نطقت به، انّما جائت به فی العموم علی المفهوم الاول، و الخصوص علی کل مفهوم یفهم من وجوه ذلک اللفظ. بای لسان کان فی وضع ذلک اللّسان: به ویژه که دانسته شده (و ثابت شده است) وقتی که زبان‌های شرایع الهی، در مورد خدا مطلبی را می‌گویند، مفهوم اول آن برای عموم مردم است. اما برای خواص، با هر مفهومی که از آن برداشت شود، آمده است. با هر زبانی باشد در وضع آن زبان.

یعنی: ثابت شده است که قرآن ظاهر و باطن دارد، ظاهر آن برای عموم مردم است و باطن آن بسته به توان فهم خواص است که هر کس به میزان توان خودش آن را می‌فهمد.

جمله «با هر زبانی باشد در وضع آن زبان» ناظر به زبان‌های مختلف انبیاء و کتب نازله است.

تامل: صوفیان شعار پلورالیستی و هرمنوتیکی «الطرق الی الله بعدد نفوس الخلایق» را همیشه می‌دادند، اما محیی الدین با این جمله «علی کل مفهوم یفهم» این شعار را شامل فهم قرآن هم کرده است که «الطرق الی فهم القرآن بعدد نفوس الخلائق» شده است.

ـ فانّ للحقّ فی کل خلق ظهوراً خاصاً: زیرا که برای خدا در هر خلقی (و در زبان هر مردمی) ظهور ویژه است.

ـ فهو الظاهر فی کل مفهوم، وهو الباطن عن کل فهم: پس خدا ظاهر است در هر فهم (و برداشتی) و او باطن است از هر فهمی.

توضیح: از جهتی خدا در هر فهم و برداشت (خواه فهم یك فرد عادی باشد و خواه فهم یك فرد فرهیخته، و خواه یك فرد عرب باشد نسبت به قرآن، وخواه یك فرد عبری باشد نسبت به تورات) ظاهر می‌شود. و از جهت دیگر خدا برای هر درك و فهمی باطن است و قابل فهم نیست. زیرا احاطه به «درك خدا» چنان که باید برای هیچ کسی ممکن نیست.

ـ الاّ عن فهم من قال: انّ العالم صورته و مظهر هویته: مگر برای کسی که معتقد باشد که عالم صورت خداست و مظهر هویت (چیستی) خداست.

قیصری: همان طور که بایزید گفت: اکنون سی سال است که سخن نگفته‌ام مگر با خدا، مردم گمان می‌کنند من با آن‌ها سخن می‌گویم.

یعنی بایزید، همسرش، فرزندش، دوستش و... و... همه را خدا می‌دانسته و به این نتیجه رسیده است که هر مکالمه‌ای که با هر کسی می‌کند همه‌اش را (در واقع) با خدا مکالمه می‌کند.

ـ وهو الاسم الظّاهر، کما انّه بالمعنی روح ما ظهر، فهو الباطن: پس عالم «یك جا» عبارت است از اسم «الظّاهر» خدا، همان طور از حیث معنی، خدا روح آن ظاهر (عالم) است، پس خدا باطن است.

توضیح: ظاهر عالم ظهور خداست و حقیقت عالم و باطن آن، خود خداست.

تامل: می‌گوید: اگر اشکال شود که آن چه قرآن از ما می‌خواهد «تنزیه» است. چرا شما بر منزّه ایراد می‌گیرید، در جواب می‌گوئیم: کتب نازله (مانند تورات، انجیل و قرآن) یك ظاهر دارند و یك باطن. و سخن شما ظاهر قرآن است نه باطن آن. ما صوفیان، معانی باطنی قرآن را در می‌یابیم. کسی که این چنین ادعا بکند، دیگر هیچ امکانی برای بحث با او، نمی‌ماند. زیرا او می‌تواند هر ادعا را بکند و بگوید من باطن قرآن را درك می‌کنم. او با تکیه به باطن، حتی می‌تواند (نعوذ بالله) وجود خدا را نیز انکار کند.

نکته: در این جا معلوم می‌شود که چرا هانری کربن، آسمان را به

ریسمان می‌بافد تا بتواند تشیع را باطنی‌تر از اسماعیلیه نشان دهد. چه قدر این «باطن گرائی بی‌حد و حساب» مورد نیاز و مورد توجه این مامور صلیبیان بوده و چه قدر صلیبیان اهمیت این «بمب» را شناخته‌اند و دانسته‌اند که از هر بمب اتمی، مخرب‌تر، و در بر آوردن مقاصدشان، مؤثرتر است.

اما:

۱ـ درست است قرآن معنای ظاهری دارد و معنای باطنی، و این از مسلّمات و مورد اجماع مسلمین است. لیکن در قرآن «تناقض» نیست. یعنی ظاهر و باطن قرآن هر دو در یك جهت و هم سو، هستند نه نقیض همدیگر و نه ضد همدیگر.

تنزیه و تشبیه با همدیگر متناقض‌اند. و این که محیی الدین اهل تنزیه را محکوم می‌کند و آنان را جاهل می‌نامد و می‌گوید باید خدا را هم تنزیه کرد و هم تشبیه این جمع بین متناقضین است.

و صوفیان (به ویژه صدرائیان امروزی) همه جا در تناقض‌اند. قرآن می‌گوید خدا احد و واحد است؛ اینان می‌گویند همه چیز خداست. اگر بگوئید این تناقض است، می‌گویند اگر از تعینات و حدود و قیود اشیاء صرف نظر کنید، همه می‌شوند خدا و تناقض در بین نمی‌ماند.

گفته شد این «صرف نظر» غیر از سفسطه چیزی نیست. اگر چنین «صرف نظری» صحیح باشد می‌توان از اصل و اساس کائنات و خدا نیز ـ نعوذ بالله ـ صرف نظر کرد.

می‌گوید: ظاهر قرآن خواستار «تنزیه» است اما باطن آن هم تنزیه را می‌خواهد و هم تشبیه را. اگر بگوئید این تناقض است، نویسنده شرح فارسی فصوص فوراً می‌گوید: مانند «لاجبر ولا تفویض بل امر بین الامرین» و این اصل بزرگ تشیع را در خدمت توجیه تناقض محیی الدین، استخدام و همه چیز تشیع را فدای محیی الدین (این دشمن شیعه امامیه) می‌کند. این جناب در نمی‌یابد که «امرٌ بین الامرین» در این اصل امام صادقی علیه السلام، قسیم جبر و تفویض است نه مرکب از آن دو. آن چه محیی الدین می‌گوید ترکیبی از تنزیه و تشبیه است.

بهتر است در این جا سخن علامه طباطبائی (ره) از المیزان (ج ۵، چاپ اسماعیلیان ص ۲۸۲) را ببینیم، که می‌گوید: این که در تحت ظواهر حقایق باطنی هست، درست است. و این که انسان می‌تواند به آن باطن‌ها برسد، این هم درست است. لیکن این در جائی است که استعمال ظواهر دینیه به نحو سزاوار، باشد نه طور دیگر. و حاشا که در آن جا باطنی باشد که ظاهر بر آن رهنمون نباشد، در حالی که ظاهر عنوان باطن است. و حاشا که در آن جا چیزی (باطنی) باشد که نزدیك‌تر (برای نیل به حقیقت) از ظاهر، باشد، که شارع دین (در ظاهر سخن‌اش) کلاً از آن صرف نظر کرده باشد، یا از آن تساهل کند، یا از آن غافل باشد.

شرح فارسی حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام آورده است: «کتاب الله علی اربعة اشیاء: العبارة و الاشارة و اللطائف و الحقایق: فالعبارة للعوام، والاشارة للخواص و اللطائف للاولیاء و الحقایق للانبیاء». این حدیث فاقد سند در بحار (ج ۸۹ ص ۱۰۳ و نیز، ج ۷۵ ص ۷۸) آمده است و پیام آن دقیقاً بر علیه صوفیان است زیرا این همه حقیقت بندی که صوفیان می‌کنند: حقیقة الاحدیة، حقیقة الواحدیة، حقیقة المحمدیة، و حقیقة الفلانیة و حقیقة البهمانیة و... و مدعی هستند که همه را از قرآن می‌گیرند، مطابق این حدیث ادعای کذب است، زیرا این حدیث می‌گوید حقایق در انحصار انبیاء است.

قیصری و اولین حدیث از امام صادق(ع)

قیصری در تایید سخن محیی الدین، می‌گوید: جعفر صادق(ع) گفته است «انّ الله تعالی قد یتجلّی لعباده فی کلامه لکنّهم لا یعلمون»: خداوند گاهی تجلّی می‌کند بر بندگانش در کلامش، لیکن آنان نمی‌دانند.

این اولین حدیثی است که قیصری از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند. بدیهی است که لفظ «علیه السلام» را در چاپ‌های شیعی بر آن افزوده‌اند، زیرا قیصری آن حضرت را یك عالمی از علمای اسلام می‌داند، نه امام. همان طور که در شرح اولین جملات فصوص تصریح کرد که آل پیامبر عبارت است از کسانی که اولاد معارفی و معنوی پیامبر هستند و بدین گونه آل و اهل بیت را نیز «تعمیمی» کرد.

قیصری عبارت حدیث را نیز به صورت صحیح نیاورده است.

این حدیث فاقد سند در «عوالی اللئالی» و «مفتاح الفلاح» و نیز بحار الانوار (به ترتیب: ج ۴ ص ۱۱۶ ـ ص ۳۵۹ و ۳۷۲ ـ ج ۹۲ ص ۱۰۸) بدین صورت آمده است: «لقد ـ و قد ـ تجلّی الله لخلقه فی کلامه و لکنّهم لا یبصرون»: خداوند در کلامش به مردم تجلّی کرده لیکن آنان نمی‌بینند.

این متن بیش‌تر به نفع قیصری است تا آن چه که خودش آورده است، زیرا اولاً: «قد یتجلّی» به معنی «گاهی تجلّی» می‌کند است. اما عبارت «قد تجلّی» به معنی «تجلی کرده» است می‌باشد. ثانیاً: واژه «یبصرون» بیش‌تر به مذاق صوفیان نزدیك است. تا لفظ «یعلمون».

تامل:

۱. به فرض صحت این حدیث، لفظ «تجلّی الله»، در موارد متعددی از احادیث حتی حدیث‌های صحیح نیز آمده همان طور که در قرآن نیز در مورد حضرت موسی(ع) آمده است. شیعه و همه علمای اسلام (غیر از صوفیان) این الفاظ را به معنی «تجلّی بالذات» نمی‌دانند. وقتی صوفیان می‌توانند از این موارد استفاده

کنند و به آنها متمسک شوند که کلمه «ذات» یا «وجود» نیز به همراه «تجلّی» باشد.

۲ـ شرح فارسی فصوص روی این حدیث به اصطلاح مانور داده و آن را از «قوّة القلوب» ابوطالب مکی نقل کرده که کتاب مذکور در الذّریعه در میان تالیفات شیعه یافت نشد. من اطلاعی در مورد ابوطالب مکی ندارم اما اگر تاریخ زندگی او مقدم بر غوالی اللئالی و مفتاح الفلاح، باشد، باید گفت این دو نیز از او گرفته‌اند و از این طریق به بحار نیز رسیده است. یعنی احتمال دارد منشأ این حدیث فاقد سند، خود صوفیان باشند. و از عبارت «قال جعفر بن محمد الصادق» که شرح فارسی از او نقل کرده، سنی بودن ابوطالب مکی روشن است. زیرا این تعبیر در مورد امام صادق علیه السلام از اصطلاحات شیعه (در مباحث حدیثی و روائی) نیست.

اما همان طور که عرض کردم شرح فارسی بیهوده ذوق زده می‌شود. اگر این حدیث صحیح‌ترین سند را هم داشته باشد، دلالتی بر مراد ایشان ندارد و تکلیف این گونه حدیث و کاربردشان مشخص است.

شرح فارسی حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام آورده است: «کتاب الله علی اربعة اشیاء: العبارة و الاشارة و اللطائف و الحقایق: فالعبارة للعوام، والاشارة للخواص و اللطائف للاولیاء و الحقایق للانبیاء». این حدیث فاقد سند در بحار (ج ۸۹ ص ۱۰۳ و نیز، ج ۷۵ ص ۷۸) آمده است و پیام آن دقیقاً بر علیه صوفیان است زیرا این همه حقیقت بندی که صوفیان می‌کنند: حقیقة الاحدیة، حقیقة الواحدیة، حقیقة المحمدیة، و حقیقة الفلانیة و حقیقة البهمانیة و... و مدعی هستند که همه را از قرآن می‌گیرند، مطابق این حدیث ادعای کذب است، زیرا این حدیث می‌گوید حقایق در انحصار انبیاء است.

آن چه صوفیان را مشتری این حدیث کرده، لفظ «اولیاء» است که حضرات خودشان را اولیاء الله به معنای ولایت تکوینی می‌دانند و بر اساس همان ولایت، ادعای معجزه می‌کنند. زیرا معجزه بدون ولایت تکوینی امکان ندارد و در این مسئله، مکتب امام صادق علیه السلام آن قدر روشن و بین است که مسیحیان اروپا هم می‌دانند که در تشیع فقط ۱۴ ولی الله وجود دارد و بس که چهارده معصوم هستند. و ولی الله به معنای «دوست خدا» و «مومن» نیز کسانی هستند که به این مکتب پای بند باشند نه دنبال تصوف رفته باشند.

محیی الدین و ثنویت

محیی الدین اهل تنزیه را به خاطر این که خدا را تنزیه می‌کنند، جاهل نامید که آنان با تنزیه‌شان خدا را محدود می‌کنند. اینک ببینیم خدائی که او به آن باور دارد چیست و چگونه است؟ می‌گوید: ـ فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الرّوح المدبّر للصوّرة: پس نسبت خدا به صورت ظاهر عالم، نسبت آن روح است که صورت را تدبیر و اداره می‌کند.

توضیح: یکی از اصول مسلم بینش محیی الدین این است که ظاهر عالم همان اسم «الظّاهر» خداست و باطن عالم نیز اسم «الباطن» خدا است. پس هم ظاهر جهان هستی، خداست و هم باطنش، و نسبت این ظاهر و باطن نسبت روح است به بدنی که آن را اداره می‌کند.

توضیح: یکی از اصول مسلم بینش محیی الدین این است که ظاهر عالم همان اسم «الظاهر» خداست و باطن عالم نیز اسم «الباطن» خدا است. پس هم ظاهر جهان هستی، خداست و هم باطنش، و نسبت این ظاهر و باطن نسبت روح است به بدنی که آن را اداره می‌کند.

تامل: این عبارت صریح است بر این که دو خدا وجود دارد یکی به نام الظاهر و دومی به نام الباطن و حتی میان این دو نسبت هم برقرار است. و می‌دانیم که «نسبت» در «میان یک چیز با خودش» هرگز صحیح نمی‌شود و غلط است. مگر این که یک چیز مرکب را به نظر بیاوریم مثل انسان که مرکب از روح و جسم است، آن گاه میان روح و جسم او یک نسبت یا نسبت‌هائی را برقرار یا لحاظ کنیم که محیی الدین همین کار را کرده است.

تامل: این عبارت صریح است بر این که دو خدا وجود دارد یکی به نام الظاهر و دومی به نام الباطن و حتی میان این دو نسبت هم برقرار است. و می‌دانیم که «نسبت» در «میان یك چیز با خودش» هرگز صحیح نمی‌شود و غلط است. مگر این که یك چیز مرکب را به نظر بیاوریم مثل انسان که مرکب از روح و جسم است، آن گاه میان روح و جسم او یك نسبت یا نسبت‌هائی را برقرار یا لحاظ کنیم که محیی الدین همین کار را کرده است.

۲ـ البته محیی الدین برای خدا مقامات درست می‌کند و خدا را در مقام «احدیت» نه قابل تنزیه می‌داند و نه قابل تشبیه، و در مقام واحدیت، همه موجودات عالم را عین خدا می‌داند. اما سخنی که در این جا آورده چیز دیگری است که با آن مبنا نیز سازگار نیست. زیرا در این عبارت همان «خدای احد» را دو تا کرده است.

دقت فرمائید: این دو خدائی که او در این عبارت مطرح می‌کند و میان‌شان نسبت نیز برقرار می‌کند، آیا در آن «مقام احدی» هستند یا در «مقام واحدی»، یا هیچ کدام؟ صورت سوم که صحیح نیست. صورت اول یعنی «مقام احدیت» را نیز خودش کاملاً توضیح داده است که در آن مقام نه ظهور راه دارد و نه تجلّی و نه کثرت، بل حتی اسمای خود خدا نیز به آن مقام راه ندارند. و جان مکتب او همین است.

پس مرادش «مقام واحدیت» است در این صورت مصداق

تناقض اســت و اصول خود و مقام بندی‌های خود و اســاس مکتب خــود را نقض می‌کند، زیرا خدای واحد هم برای دو چیز «مقســم» می‌شود و هم نمی‌شود.

و نیــز بر مبنای خود محیــی الدین خدا در مقــام واحدیت یك خدای واحد اســت که همه اشــیاء هم او هســتند (کثــرت در عین وحدت، وحدت در عین کثرت)، نه دو خدائی که همه اشــیاء عبارت است از آن دو، که می‌شود مصداق «کثرت در عین ثنویت و ثنویت در عین کثرت».

و نیز او می‌گوید و مبنایش این است که «هو الظّاهر و الباطن» و ظاهــر و باطــن عالم وجود، فقط یکی اســت. پس این دو گانگی آن هم با نســبتی که میان‌شان هست، چیست؟ آن هم با تشبیه به روح و بدن!

این مــرد هر چه به زبان و قلمش آمــده بی‌ملاحظه ابراز کرده اســت. او کــه علمای اســلام را جاهل نامیده یك مطلــب را دقیقاً می‌دانســته که حتی بعضی‌ها در این عصر نیز این اباطیل او را باور خواهند کرد، بل مرید ســینه چاك او خواهند بود و در کرامات خودشــان کتاب هم منتشر خواهند کرد.

اگــر موجــودی مجــرد از زمــان و مکان و ترکیب باشــد، می‌شــود عین «بسیط مطلــق» وبســیط مطلق، خداســت. پس کســی که به موجودات مجرد قائل شود به خدایان متعدد قائل شــده است. این بــاور برای خود ارســطو قابــل تصور بود زیرا یونانیان همیشــه به «خدایان» باور داشــته‌اند. لیکن این عده از مســلمانان شیعه چرا گول ارسطوئیات را می‌خورند و به «خدایان» معتقد می‌شوند؟!

و اینــک تشــبیه در نظر محیی الدین

ـ وکذلك من شبّهه و ما نزّهه فقد قیــده و حدّده و مــا عرفه: و همچنین است کســی که خدا را (به مخلوقات) تشــبیه کند. زیــرا او (نیز) خدا را مقید و محدود کرده و او را نشناخته است.

تأمل:

۱ـ محیــی الدیــن اهــل تنزیه را جاهل و دارای ســوء ادب، نامید. اما در مورد مشــبّهه و حتی گروه «مجسّــمه» تنها بــه «کذلك» اکتفــا می‌کنــد و از اهانت صریح خودداری می‌کند، این یکی از شــواهد تاکتیك اوســت که پیش‌تر به اشاره رفت.

۲ـ درست است که تشبیه هم تحدید را لازم گرفته و هم تقیید را، لیکن این از آثار بعیده تشــبیه اســت. تشبیه لازم گرفته که خدا مخلوق شود. و مخلوق بودن لازم گرفته محدود بودن و مقید بودن را، گرچــه مخلوق بودن عیــن محدود بودن و محــدود بودن عین مخلــوق بودن اســت. اما از نظر رتبی به ویــژه در مقام بحث، خود شــیئ را موضوع قرار می‌دهند و صفات و خصوصیات او را در رتبه بعدی قرار می‌دهند.

۳ـ مخلوق و شیء پدیده و «حادث» منهای «حد» مساوی است با «غیر حادث».

۴ـ و همچنین: حادث منهای زمان، مساوی است با غیر حادث.

۵ـ و نیز: حادث منهای «جزء» = منهای ترکیب، مســاوی است با غیر حادث.

۶ـ غیر حادث عبارت است از یکی از سه مضمون زیر:

الف: واجب الوجود = خدا.

ب: ممتنع الوجود، مانند شریك خدا = عدم.

ج: ممکن الوجودی که به وجود نیامده = عدم.

مجرداتِ ارســطوئیان، که محیی الدینیان و صدرائیان نیز به آن چســبیده‌اند، خیالی بیش، نیست. زیرا حادث منهای زمان و مکان و جزء (ترکیب)، امکان ندارد و تقســیم حدوث و قِدم به حدوث و قدم ذاتی و حدوث و قدم زمانی، عین تناقض اســت. شبیه تقسیم حادث به حادث و غیر حادث، بل عین آن است. و غیر حادث نقیض حادث است نه قسیم آن.

اگر موجودی مجرد از زمان و مکان و ترکیب باشد، می‌شود عین «بسیط مطلق» وبسیط مطلق، خداست. پس کسی که به موجودات مجــرد قائل شــود به خدایــان متعدد قائل شــده اســت. این باور برای خود ارســطو قابل تصور بود زیــرا یونانیان همیشــه به «خدایان» باور داشته‌اند. لیکن این عده از مســلمانان شیعه چرا گــول ارســطوئیات را می‌خورند و به «خدایان» معتقد می‌شوند؟!

ادامه سخن محیی الدین:

ـ ومن جمع فی معرفته بین التّنزیه والتّشــبیه، و وصفــه بالوجهیــن علی الاجمال ـ لانّه یســتحیل ذلك علی التفصیــل لعــدم الاحاطة بما فِی العالم من الصور ـ فقد عرفه مجملاً لا علیٍ التفصیــل. کمــا عرف نفســه مجملاً لا علــی التفصیــل: و آن کس که در شــناختش جمع کند میان تنزیه و تشــبیه، وخــدا را به هر دو وجه توصیف کند به طور اجمال ـ زیرا توصیف تفصیلی محال اســت به دلیــل عــدم احاطه به صورت‌هائی که در عالم هســتٍ ـ به تحقیق (چنین کسی) خدا را اجمالاً شناخته است، نه تفصیلاً. همان طور که نفس خودش را نیز اجمالاً می‌شناسد نه تفصیلاً.

تامل:

۱ـ محیــی الدیــن باز قوانیــن جهان مخلوق را به خدا شــمول می‌دهــد. جمع کردن تنزیه با تشــبیه در مــورد مخلوقات، ممکن و صحیح است، از باب مثال هر کس می‌تواند یك صخره را از برخی ویژگی‌های یك درخت تنزیه کند و در برخی ویژگی‌ها تشــبیه کند. مثــلا بگوید: این صخره ســنگ حیات نباتی که در درخت هســت، ندارد. برگ ندارد، شــکوفه ندارد، میوه نمی‌دهد، این می‌شود تنزیه سنگ.

ســپس بگوید: این ســنگ در جســم بودن، وزن داشتن، مکان

داشتن، زمان داشتن و... مانند درخت است. این هم تشبیه است.

قاعده: در مورد مخلوقات جمع میان تنزیه و تشبیه، صحیح است بل عین حقیقت و واقعیت است.

همین طور در مورد دو انسان می‌توان آقای الف را از برخی از ویژگی‌های آقای ب تنزیه کرد و در برخی دیگر آن دو را به هم تشبیه کرد. صحت این قاعده در مورد مخلوقات به دلیل زمان مند و مکان مند و جزءٔ مند (مرکب) بودن مخلوقات است و بس. اما خداوند بسیط است، بسیط مطلق، ـ یعنی نه زمان مند است و نه مکان مند و نه جزء مند ـ پس او دارای دو گونه ویژگی نیست که در برخی از آنها با مخلوقات مشترک باشد و شبیه، و در برخی دیگر از آنها جدا باشد و منزّه.

قاعده: جمع میان تنزیه و تشبیه در مورد خداوند غیر از تناقض، چیزی نیست. زیرا لازمه قهری این «جمع» این است که خدا در عین بسیط مطلق بودن، بسیط مطلق نباشد.

و این بسیط مطلق بودن خدا چیزی است که هیچ عاقلی نمی‌تواند آن را انکار کند. حتی بزرگ قهرمان محیی الدینیان یعنی ملاصدرا در سرتاسر آثارش همیشه به آن تاکید دارد.

۲ـ بعضی‌ها گمان می‌کنند که دست کم میان خالق و مخلوق، یك وجه مشترك هست. و آن «وجود» است. خدا هم وجود دارد، درخت هم وجود دارد. پس جائی برای جمع تنزیه و تشبیه هست.

اولاً: اهل تنزیه همین را تنها در همین یك مورد می‌پذیرند و هیچ اشکالی پیش نمی‌آید. اما نظر محیی الدین چیز دیگری است. او خدا را در سمیع بودن، بصیر بودن و... صدها مورد دیگر که به قول خودش قابل ضبط و شماره نیست، شبیه مخلوقات می‌داند.

ثانیاً: تشبیه و تنزیه، فرع بر «وجود» است و اصل وجود از موضوع آن خارج است و فقط به ویژگی‌های یك موجود مربوط است. دو شیء باید اول موجود باشند سپس نوبت به تنزیه و تشبیه‌شان نسبت به همدیگر می‌رسد.

معنای «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»

محیی الدین در آخرین عبارتش گفت: انسان می‌تواند خدا را اجمالاً بشناسد همان طور که نفس خودش را به طور مجمل می‌شناسد، اینك ادامه سخنش:

ـ ولذلك ربط النبی(ص) معرفة الحقّ بمعرفة النفس، فقال: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»: و به همین جهت پیامبر(ص) معرفت خدا را به معرفت نفس ربط داد و فرمود: هر کس خودش را بشناسد خدا را شناخته است.

تامل:

۱ـ این حدیث بزرگ‌ترین دست‌آویز صوفیان است که از آن هم برای تجلی بالذات خدا، ظهور بالذات خدا، و هم برای «وحدت وجود» بل «وحدت موجود»، و هم برای «همه چیز خدائی» و بالاخره «انسان خدائی» استفاده می‌کنند و سخت به آن چسبیده‌اند.

۲ـ قیصری در شرح فصوص می‌گوید: زیرا نفس انسان شامل است بر جمیع مراتب کونیه و الهیه، و خدا نیز مشتمل است بر این‌ها به حسب ظهوراتش در آنها.

فلسفه و عرفان قرآن واهل بیت علیهم السلام می‌گوید: همه اشیاء و هر چیز نشانه و آیه است بر این که خدائی هست و این جهان هستی خودسر و به خودی خود به وجود نیامده است. و آن چه بیش از همه در دسترس است و همیشه آماده برای مطالعه و بررسی است خود انسان است. یعنی اگر کسی به افق‌های دور (آیات آفاق) دسترسی نداشته باشد به خودش که دسترسی کامل دارد. یعنی انسان هیچ بهانه‌ای ندارد تا وجود خدا را انکار کند، اگر به هیچ جائی و به هیچ امکاناتی دسترسی نداشته باشد، وجود خودش و ویژگی‌های خودش مدرسه‌ای است و کتاب کاملی است که او را به اثبات وجود خدا، رهنمون باشد. مراد این است که خودشناسی، خداشناسی را نتیجه می‌دهد. نه این که شناختن خود، عین شناختن خدا است. که نتیجه دهد انسان عین خداست یا متجلّی به تجلّی ذات خدا است.

۳ـ فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت علیهم السلام می‌گوید: همه اشیاء و هر چیز نشانه و آیه است بر این که خدائی هست و این جهان هستی خودسر و به خودی خود به وجود نیامده است. و آن چه بیش از همه در دسترس است و همیشه آماده برای مطالعه و بررسی است خود انسان است. یعنی اگر کسی به افق‌های دور (آیات آفاق) دسترسی نداشته باشد به خودش که دسترسی کامل دارد. یعنی انسان هیچ بهانه‌ای ندارد تا وجود خدا را انکار کند، اگر به هیچ جائی و به هیچ امکاناتی دسترسی نداشته باشد، وجود خودش و ویژگی‌های خودش مدرسه‌ای است و کتاب کاملی است که او را به اثبات وجود خدا، رهنمون باشد. مراد این است که خودشناسی، خداشناسی را نتیجه می‌دهد. نه این که شناختن خود، عین شناختن خدا است. که نتیجه دهد انسان عین خداست یا متجلّی به تجلّی ذات خدا است.

از نظر این مکتب، سخن قیصری که می‌گوید: «انسان مشتمل بر جمیع مراتب الهیه است» بهتان عظیم و گزافه است. البته این سخن قیصری نیست عین جوکیات هندی است که صوفیان وارد اسلام کرده‌اند.

۴ـ مراد از نفس در این حدیث، «خود» است. «خود انسان»

شامل جسم، روح، وجود، ماهیت، ذهن، عقل، توانائی‌ها، عجزها، نیازها، ویژگی‌های روانی، خانواده خواهی، جامعه خواهی، ایجاد تاریخ و زیست تاریخی و... نه فقط «نفس ناطقه» ارسطوئی یا فقط نفس به معنای مصطلح در تصوف.

۵ـ در قرآن و تبیینات اهل بیت علیهم السلام، نفس به معنای روح و نیز «شخصیت» با کاربرد روان شناختی، آمده است و همچنین «نفس امّاره» به معنی «روح غریزی» و «نفس لوّامه» به معنای «روح فطری« آمده است، اما نفس به معنی ارسطوئی و جوکیانی صوفیه نیامده است. اینان قرن‌هاست به عنوان فیلسوف یا به عنوان اهل کشف، مرتب نفس، نفس، می‌گویند حتی برای خودشان نیز توضیح نداده‌اند آخر این نفس چیست؟ اینان چگونه مردمی هستند که در مورد اکثر اصول‌شان قرن‌ها با مجهولات بازی می‌کنند؟!

آیا خداوند در آفرینش عالم و بقای آن، وجود متعال خودش را به کار گرفته است؟

ـ والحدّ یشمل الظّاهر والباطن منك: و حدّ هم به ظاهر تو شامل می‌شود و هم به باطن تو.

قیصری: زیرا حد تو «حیوان ناطق» است.

ـ فانّ الصّورة الباقیة اذا زال عنها الرّوح المدبّر لها لم تبق انسانا ولكن یقال فیها: انّها صورة تشبه صورة الانسان، فلا فرق بینها و بین صورة من خشب او حجارة ولاینطلق علیها الاسم الاّ بالمجاز، لا بالحقیقة: زیرا وقتی که روح اداره کننده، از صورت (بدن) زایل شود دیگر آن صورت، انسان نیست. لیکن گفته می‌شود که آن صورتی است شبیه صورت انسان، پس فرقی میان آن و صورتی از چوب یا سنگ، نیست. و این اسم (انسان) به آن گفته نمی‌شود مگر به طور مجازی نه حقیقی.

توضیح: می‌خواهد رابطه عالم و خدا را توضیح دهد که به نظر او یك «رابطه وحدتی» است. می‌گوید همان طور که انسان تا وقتی انسان است که روح و جسمش با هم باشند، وقتی که روح از بدن جدا شود آن چه می‌ماند دیگر انسان نیست. پس اگر (مثلاً) وجود خدا از عالم جدا شود دیگر عالمی نمی‌ماند.

تذکر: تشبیهی که محیی الدین آورده ناقص است و در حد یك «تمثیل» هم درست نیست. زیرا وقتی که روح از بدن جدا می‌شود چیزی می‌ماند گر چه مانند چوب و سنگ باشد. اما (مطابق نظر او) اگر خدا از عالم جدا شود چیزی نمی‌ماند:

ـ وصور العالم لایمكن زوال الحق عنها اصلاً: و صورت‌های عالم امکان ندارد که خدا از آنها جدا شود اصلا.

قیصری: زیرا عالم بدون خدا عدم محض، می‌شود.

تامل:

۱ ـ رابطه روح و جسم انسان یك رابطه مقارنتی و تماسی و با فعالیت متعاطی است. اما رابطه خدا با جهان و اشیاء جهان، رابطه مقارنتی و تماسی نیست. و از این جهت اساساً رابطه‌ای میان وجود خدا و خلق نیست و هیچ ربط وجودی‌ای که عین وجود خدا با عین وجود خلق ربط داشته باشند، در این بین نیست.

روح به وسیله عین وجود خودش پیکر انسان را زنده نگه می‌دارد. اما خداوند وجود عالم را با «امر» ـ کن فیکون ـ به وجود آورده و با «امر» نیز آن را تداوم داشته است نه به وسیله وجود خودش. رابطه خدا با جهان رابطه «موجِد و موجَد»، رابطه «مُنشِئ و مُنشأ» است.

۲ـ اگر مطابق تمثیل محیی الدین باشد، باید گفت: وقتی که روح یك فیل از بدنش خارج می‌شود، برای حمل جسد آن، یك جرثقیل لازم است تا آن را بردارد و به جائی بیندازد، وقتی آن زنده بود این وزن سنگین را روح حمل می‌کرد.

محیی الدین درست مانند این مثالِ (نعوذ بالله) جهان را بر خدا حمل می‌کند که اگر چنین نباشد، عالَم، عالم نمی‌شود و به قول قیصری عدم محض می‌شود. پس خدا باید مانند آن روح برای اداره پیکر عالَم، وجود خودش را به کار گیرد وگرنه، عالمی نمی‌ماند.

سخن قیصری که می‌گوید: «انسان مشتمل بر جمیع مراتب الهیه است» بهتان عظیم و گزافه است. البته این سخن قیصری نیست عین جوکیات هندی است که صوفیان وارد اسلام کرده‌اند.

این سخن کودکانه باز ناشی از شمول دادن قوانین عالم بر خدا و به وجود آورنده عالم می‌باشد.

اساساً محیی الدین و پیروانش یعنی صدرائیان وقتی که در مورد خدا بحث می‌کنند، دقیقاً در مورد یك موجود حادث، موجودی که همه قوانین مخلوقات بر او مسلط است، بحث می‌کنند.

یعنی در همان آغاز بحث، خدا را یك «موجود محکوم به احکام مخلوق» دانسته سپس بحث را شروع می‌کنند. و نام این را بحث عقلی و کشفی می‌گذارند. در حالی که اولین حکم عقل این است که قوانین عالم عین همان عالم است و پدیده و حادث است.

۳ـ حضرت زهرا(س) می‌فرماید: «ابتدع الاشیاء لا من شیئ کان قبلها و انشأها بلا احتذاء امثلة امتثلها، کوّنها بقدرته و...»: اشیاء را ابداع کرد نه از چیزی که قبلاً وجود داشته باشد، و آن‌ها را انشاء کرد بدون استفاده از شکل‌ها و نقشه قبلی، آنها را به قدرت خود به وجود آورد.

و امیرالمؤمنین(ع) می‌فرماید: «انشأ الخلق انشاءً، وابتدأه ابتداءً بلا رویة اجالها، ولاتجربة استفادها، ولا حرکة احدثها، ولا همامة نفس اضطرب فیها...»: اشیاء را انشاء کرد یك انشاء کردنی، و ابداء کرد یك ابداء کردنی، بدون فکر و اندیشه‌ای که بگرداند آن را، و بدون تجربه‌ای که از آن استفاده کند، و بدون حرکت که در وجود خودش حادث کند، و بدون اهتمام نفس که مضطرب باشد در آن.

توضیح:

۱ـ عالم را ابداع، ابداء و انشاء کرده است نه از چیزی که قبلاً بوده باشد یعنی نه از وجود متعال خودش و نه از موادی ازلی بل ایجاد کرده است. نه صدور و نه تجلی و نه ظهور و... تعابیری چون صادر اول یا «عالم تجلی بالذات خدا» یا «عالم مظهر وجود و ذات خدا» صحیح نیست.

۲ـ انشاء کرد یك انشاء کردن ناشناختهای، ابداع کرد یك ابداع کردن ناشناختهای، ابداء کرد یك ابداء کردن ناشناختهای. زیرا این موضوع برای بشر قابل شناخت نیست وگرنه، بشر خدا میشود.

۳ـ خداوند در ایجاد و انشاء عالم «بدون حرکت» عمل کرده است. زیرا وجود خدا متحرك نیست، خود حرکت مخلوق خداست و حرکت عین «تغییر» است و خداوند منزه از تغییر است. و نیز حرکت عین «زمان» است و زمان مخلوق خدا است. و نیز حرکت بدون مکان نمیشود حرکت همیشه در یك جائی رخ میدهد و وجود خداوند مکان مند نیست، مکان نیز مخلوق خدا است.

۴ـ بدون فکر و اندیشه این کار را کرده است. زیرا فکر و اندیشه کار بشر است و مصداق «چه کنم، چه کنم» است که راه جوئی برای خروج از بن بست جهل است و خداوند از آن منزه است.

۵ـ انشاء و ایجاد کرد بدون طرح و نقشهای، که خود نقشه طرح کردن، باز راه خروجی است از جهل. و بدون تجربهای که تجربه نیز راهی است برای خروج از جهل.

۶ـ ایجاد و انشاء کرد بدون این که «همّت نفس» به کار گیرد. همت یعنی صرف انرژی، فاعل یك فعل از انرژی وجود خودش استفاده میکند. خدا برای ایجاد عالم اساساً وجود خودش را به کار نگرفته و خدا منزّه از این است. تا چه رسد که عالم را بر وجود خود سوار کرده باشد، آن طور که محیی الدین میگوید: مانند روح که بدن به آن سوار است و روح بدن را اداره میکند.

خداوند عالم را با «امر» ایجاد کرده و عالم با «امر» او اداره میشود نه به وسیله عین وجود خدا.

منشأ اصلی همه اشتباهات ارسطوئیان، محیی الدینیان، صدرائیان و صوفیان این است که از این چند جمله علی علیه السلام و فاطمه زهراء سلام الله علیها به کنار هستند.

از حوالی سال ۱۲۰ هجری سیل جریان انتقال جوکیات هندی، عقاید برهمائی، بودائی و هندوئی از ناحیه خراسان بزرگ به ممالک اسلامی شروع شد و روز به روز «وحدت وجود» به زبانها افتاد. حدود یک قرن طول کشید که گوشها و روح اجتماعی به آن عادت کند و ابراز این باور خلاف واقعیت، نشان از دیوانگی تلقّی نشود. بایزید بسطامی (ف ۲۶۱) فرازترین بلندگوی آن شد و در زمان جنید بغدادی (ف ۲۹۸) یکی از باورهای پر نفوذ در جامعه سنیان گشت و اصطلاح بیمعنی «شرک در وجود» ساخته شد و رواج یافت.

معنای الوهیت و موجَب بودن خدا

تذکر: لازم است تکرار شود «حد» در این مبحث خواه به معنی «تعریف یك شیئ» باشد که وجود ذهنی آن شیئ را معین و محدود میکند، و خواه به معنی حد و حدود عینی وجود عینی وخارجی یك شیئ باشد، هر دو به یك معنی است و نتیجهشان یکی است.

ـ فحدّ الالوهیة له بالحقیقة لا بالمجاز کما هو حدّ الانسان اذا کان حیاً: پس حدّ الوهیت برای خدا، بالحقیقة است نه بالمجاز. همان طور که حد «حیوان ناطق» برای انسان بالحقیقة است وقتی که زنده است. (نه وقتی که مرده است که بالمجاز به او انسان گفته میشود).

تامل:

۱ـ عبارت سخت ناقص و نارسا است و خواننده باید خودش آن را ترمیم کند تا معنائی از آن به دست آید، همان طور که قیصری همیشه در مقام ترمیم است. میخواهد بگوید:

۱) این که میگویم خدا روح عالم است حقیقتاً میگویم نه به کنایه و استعاره. همان طور وقتی که انسان زنده است حقیقتاً و بدون کنایه و بدون استعاره به او «انسان» میگوئیم و پس از زوال روح مجازاً میگوئیم.

۲ـ الوهیت یا الهیة: خدا بودن، خدائیت. صوفیان وجود خدا را (نعوذ بالله) مرتبه بندی میکنند، مرتبهای را که «خدا در ارتباط با عالم» است مرتبه «الوهیت» مینامند. قیصری میگوید: این مرتبه خواستار «مألوه» ـ مخلوق ـ است و مألوه نیست مگر عالم. یعنی عالم عبارت است از خدا در مرتبه الوهیت. و محیی الدین میگوید ما این تعبیر را جداً و به معنی حقیقی میگوئیم و کنایه یا استعارهای در کار نیست.

۳ـ قیصری کمی اشتباه میکند عالم را عین خدا و خدا را عین عالم میکند و «مرتبه الوهیت» را این گونه معنی میکند. زیرا که این عقیده تصوف فارسی است نه تصوف محیی الدین، محیی الدین همیشه به نوعی، دوگانگی میان عالم و خدا را حفظ میکند و الا با مبنای «الواحد فی الکثیر، والکثیر فی الواحد» او سازگار نمیشود، همان طور که در مثال روح و بدن توضیح داد.

۴ـ محیی الدین همان طور که به طور مکرر اعلام میکند، وجود خدا را دائماً در وجود موجودات در سریان و جریان، میداند. و وجود خدا را (نعوذ بالله) درست به مانند شبکه اعصاب بدن انسان، در یك سیستم و سازمان شبکهای قرار میدهد و عالم را بدن آن، میکند.

۵ـ محیی الدین تنها به این بسنده نمیکند که بگوید اگر

خـدا از عالم جدا شـود عالم از بین مـی‌رود و به قول قیصری عدم محض می‌شـود. بل او این کار را برای خدا محال می‌داند، می‌گوید «لایمکـن زوال الحق عنها»: باز در ایـن جا عمق «جبر»ی که او معتقد است روشن می‌شود که خدایش نیز «مجبور» و موجب است.

اساساً مرتبه بندی وجود خدا که اساسی‌ترین پایه تصوف محیی الدین است بر همین جبر استوار است. او و قیصری صریحاً می‌گویند کـه مرتبه الوهیت طلب می‌کند که باید عالم باشـد. و «طلب» در اصطـلاح آنان یعنی «ایجاب» می‌کند. همـان طور که معتقدند در «عالم اعیان ثابته»، «عیـن ممتنع»، امتناع را طلب می‌کند. همان طـور که این طلـب عین ممتنع، تخلف‌ناپذیر اسـت ـ زیرا اگر این تخلف رخ دهد شـریك باری موجود می‌شود ـ همان طور هم طلب اعیـان ممکنـه تخلف‌ناپذیر اسـت و خداونـد در آفرینش عالـم، مجبور و فاقد اراده است.

۶ـ محیـی الدین حـدّ الوهیت را، حـدّ عالـم می‌داند و به ایـن تصریح می‌کنـد. بنابرایـن الوهیـت (خدا در مرتبـه الوهیـت) محدود می‌شـود به حدود عالم، زیرا هم خودش به محدود بودن عالم اذعان می‌کند و هم پیش‌تر گذشـت که عالم از محدودها تشکیل یافته و «مجموع محدودها» نیز قهراً به حکم عقل محدود است.

اینك در این جا معلوم نمی‌کند که به نظر او خدا در «مرتبه احدیت» ـ که فارغ از مخلوقات لحاظ می‌شـود ـ آیا محدود است یا در این مرتبه بی‌نهایت است؟ در صورت اول خدای او حقیقةً محدود اسـت. و در صـورت دوم باید عالم تنها در بخشی از این شبکه قرار داشـته باشـد، واصل و سرشاخه‌های این شـبکه در خارج از عالم باشد. و از حمل پیکر عالم آسوده باشد.

«همـه چیـز خدائـی» در مقابـل «تـک خدائـی» بـه سـرعت پیـش رفـت و «توحید» که صیغـه مصدر از باب تفعیل است به «یکی کردن همه اشیاء هستی» معنی شـد. یعنی درسـت نقیض معنائی که از مبعث پیامبر صلی الله علیه و آله تا سال ۱۲۰ هجری به کار رفته بود. بدین ترتیب لفظ «توحیـد» در جامعه عینی و تاریخی مسـلمانان به دو کاربـرد کاملا متضاد به کار رفته است:
۱ـ توحید: یکی دانستن خدا در اعتقاد، و نفی الوهیت از هر چیز غیر از خدا.
لفـظ «متعـدی» توحید، در ایـن کاربرد، «یکی کـردن خدا در اعتقاد» اسـت. نه یکی کردن وجود خارجی.
۲ـ توحید: یکی کـردن خدا در عینیت و عرصه وجود خارجی.

این اسـت معنای الوهیت در بینش این مدعیان کشـف و شهود که خود را «اهل الله»، «العلماء بالله»، «العارفین بالله»، «صدیقین» و... و... می‌نامند. خدای‌شـان حمّال عالم است. خدای موهومی که عالم را به خاطر عشـق آفرید، معلوم است که عشق هزاران دردسر دارد یکی‌اش حمّالی، وه چه مردم کوچك فکر و کوته بینی هستند!!

همان طور که در فص آدمی، گفت: خدا محتاج اسـت و تاکید کرد که کنایه و استعاره نمی‌کنم جداً خدا محتاج است:

فالکلّ مفتقر ما الکل مستغن
هذا هوالحقّ قلناه لانکنی

هر کدام (خدا و خلق) محتاج‌اند و هر دو بی‌نیاز نیستند. این است حق که می‌گوئیم و کنایه نمی‌کنیم.

بقاعی در «مصرع التصوف» شعر دیگر او را آورده است:

فلولاه لما کنّا
ولولا نحن ما کانا
اگر خدا نبود ما نبودیم
و اگر ما نبودیم او نبود
فان قلنا بانّا هو
یکون الحقّ ایانا
اگر بگوئیم ما او هستیم
سخن حق گفته‌ایم
فیظهرنا لیظهر هو
سراراً ثمّ اعلانا
پـس ظاهر می‌کند ما را تا خودش ظاهر شود
هم در باطن ما و هم در ظاهر ما

آن‌چه محیی الدیـن آورده غیر از تحریف دین، معنی نـدارد (نعوذ بالله عن من لا یخاف الله). بگذار صدرَویان امروزی با آهنگ سروده‌های او سینه بزنند و جوابش را در قیامت بدهند.

خداونـد، خـودش را تنزیـه می‌کند

ـ فالکلّ اَلسنة الحقّ، ناطقة بالثّناء علی الحقّ، و لذلـك قال «الحمد لله ربّ العالمیـن»ای الیـه ترجع عواقب الثّناء، فهـو المثنی والمثنی علیه: پس همه چیز عالم زبان‌های خدا هسـتند که به ثناگوئی او مشـغول هستند و به همیـن خاطر فرمـود: «الحمدلله ربّ العالمین» یعنی برگشت همه ثناها به خدا اسـت. پس خدا هم ثناگو است و هم ثناگوئی شده.

تامل:

۱ـ مقصودش کنایه واسـتعاره نیسـت بل جدّاً همه چیز را عین زبان خدا می‌داند. چنان که همه چیز را عین خدا می‌داند.

۲ـ آیه در تسـبیح می‌گوید «تسبیحهم» که تنزیه است. محیی الدین به لفظ «ثنا» چسبیده است که واژه ثنا می‌تواند شامل تشبیه هم باشـد. و این به اصطلاح خام کردن مخاطب اسـت و حاکی از عدم صداقت گوینده و نویسنده است.

۳ـ شرح فارسـی در مقدمات این فص، جهت زمینه‌سازی برای ادعای نادرست محیی الدین در جمع میان «تنزیه و تشبیه»، مبحثی تحت عنوان «تشـبیه و تنزیه» باز کرده و از «اسرار الصلوة» قاضی

سعید، حدیث آورده است که:
از اهل بیت علیهم السلام روایت است که در شب معراج در مقامی جبرئیل به پیغمبر صلی الله علیه و آله دستور توقف داد. رسول الله جهت را پرسید. جبرئیل گفت زیرا «انّ ربّك یصلّی» پرودگارت در نماز است. فرمود: «کیف یصلّی» چگونه در نماز است؟ جبرئیل گفت: می‌گوید: «سبّوح قدّوس رب الملائكة و الرّوح». سبّوح توحید ذات است و قدوس توحید صفات. و «ربّ الملائكة والروّح» توحید افعال است که خلاصه اوست و صفات و افعال او «ولیس فی الدّار غیره دیار».

شکستگی‌های این سخن:

الف: کاتولیک‌تر از پاپ: محیی الدین که مدعی است باید همیشه تنزیه و تشبیه را با هم جمع کرد، در عین حال همیشه در عبارتش لفظ تنزیه را قبل از تشبیه می‌آورد. اما حضرت استادِ تصوف در حوزه مقدسه قم، در عنوان این مبحث، تشبیه را بر تنزیه مقدم می‌دارد: «تشبیه و تنزیه».

ب: این همه توحید گفتن و این واژه را ورد زبان کردن برای چیست؟ وقتی که همه چیز خداست، همه افعال و عقاید مردم و سخنان‌شان نیز، افعال و عقاید و سخنان خود خداست، چه جائی برای توحید می‌ماند؟!

می‌گویند: ما می‌دانیم که همه چیز خداست می‌خواهیم به شما بفهمانیم که چون به کثرت وجود معتقد هستید، مشرك هستید. توحید یعنی همه موجودات را از سوسك تا جمادات و فرشته جمع کنیم و یك جا بگوئیم همه‌شان یك خدای واحد هستند.

اگر بگوئید: این که «تجمیع» است نه توحید، «تشریك» است نه توحید. می‌گویند: شما اهل کشف نیستید.

اگر بگوئید: اگر همه چیز خداست و «لاموجود الا الله». پس معنی «لااله الا الله»چه می‌شود؟ این «لا» چه چیزی را نفی می‌کند؟!

آیا «عدم» را نفی می‌کند؟! در جواب شما همین استاد، شعر مولوی و سبزواری را در فص آدمی که «لااله الا الله» جاروی به درد نخور و مصداق سالبه بانتفای موضوع است، می‌خواند:

داد جاروئی به دستم آن نگار
گفت از این دریا برانگیزان غبار

و در کتاب «الهی نامه» می‌گویند:
از گفتن نفی و اثبات شرم دارم، که اثباتیم. «لااله الا الله» را دیگران بگویند.

لااله الا الله، هم نفی است و هم اثبات، و به زبان آوردن آن شرم آور است!؟ تو خود حساب صدرائیان بین از این مجمل.

اگر بیدار نشویم فرداست که از هر کوچه قم یك نعره مستانه «انا الحق» بلند شود.

ج ـ ایشان نیز مانند محیی الدین هر آیه و حدیث که می‌آورند دلالت بر وجوب تنزیه و نفی تشبیه می‌کند. در این حدیث، خدا خودش را تنزیه می‌کند و «سبوح، قدوس» می‌گوید و نمی‌گوید «شبّوه، شبّاه، خلط و اخطلاط». اگر تنزیه بدون تشبیه غلط و جهل است چرا خود خداوند تنزیه بدون تشبیه می‌کند؟

۴ـ قرآن فرموده است «آن چه در عالم هست همگی خدا را تسبیح می‌کنند». اما هرگز نگفته است «آن‌چه در عالم است همگی خدا را حمد می‌کنند». و حمد اعم از تسبیح است. پس ربطی که محیی الدین میان دو آیه برقرار می‌کند، صرفاً ادعا و بی‌دلیل است. گرچه اگر حمد هم گفته بود باز دلالتی به تشبیه نمی‌کرد.

۵ـ اگر همه چیز خدا است و همه افعال مخلوقات فعل خدا هستند، پس نه تنها حمدها مال خدا و فعل خدا است بل زورگوئی‌ها، بهتان‌ها، تحقیرها، گزافه‌گوئی‌ها، فحش‌ها و... همه (نعوذ بالله)... .

صوفیان به شدت شعار «شرک در وجود» را در مقابل «شرک در الوهیت»، تبلیغ کردند. آن تنفّر شدیدی که مسلمانان نسبت به چیزی به نام «شرک» داشتند وادارشان می‌کرد از هر چیز، هر مفهوم و هر بو و رائحه شرک گرچه وهمی و خیالی باشد، پرهیز کرده و دوری بجویند. وقتی که صوفیان چیزی به نام «شرک در وجود» را مطرح کردند، مردم به حرف‌شان حساس شده و سخن‌شان را استماع کردند.

در جواب می‌گویند: خوبی‌ها و مثبتات خدا هستند. بدی‌ها و شرّها همگی «عدمی» هستند و عدمیات خدا نیستند. در مجلد اول و نیز در برگ‌های پیش، واهی بودن این اندیشه و انفعالی بودن آن، روشن شد.

ـ فان قلت بالتنزیه کنت مقیداً
اگر به تنزیه تنها، قائل شوی مقید هستی
وان قلت بالتشبیه کنت محدّداً
و اگر به تشبیه تنها، قائل شوی محدّد هستی.
ـ و ان قلت بالامرین کنت مسدداً
و اگر به هر دو امر قائل شوی، «ره یافته» هستی
و کنت اماماً فی المعارف سیداً
و هستی رهنما در معارف، و بزرگوار.
ـ فمن قال بالاشفاع کان مشرّكاً
کسی که به «کنار هم» بودن قائل شود شریك کننده است.
ومن قال بالافراد کان موحداً
کسی که به «تك کردن» قائل شود، موحّد است

یعنی: کسی که به «تعدد وجود» قائل شود مشرك است. زیرا اشیاء دیگر را در وجود با خدا شریك کرده است. با توجه به این بیت به نظر می‌رسد وقت آن رسیده است که بزرگ‌ترین تکیه‌گاه و بزرگ‌ترین سکوئی که موجب گشت تصوف در میان مسلمانان توجیه شود، و این پرسش بس بزرگ و مهم «تصوف با این همه فضایح و قبایح چگونه در جامعه مسلمانان برای خودش جای باز

کرد؟»، بررسی شود. پرسشی که مطابق اطلاعات من، هرگز به پاسخ آن پرداخته نشده است. حتی کسانی که تصوف را به عنوان یك «پدیده اجتماعی» موضوع كار جامعه‌شناسی قرار داده‌اند، آن را مطرح نكرده‌اند. لذا مبحث زیر را برای این کار می‌آورم:

شرک در الوهیت و شرک در وجود

به جمله «کسی که به کنار هم بودن قائل شود مشرك است» توجه فرمائید. برای بحث در مورد این جمله یك نگاه مجدد به تاریخ تصوف لازم است:

از زمان حسن بصری و ابوهاشم کوفی تا حوالی سال ۱۲۰ هجری هیچ صوفی‌ای صریحاً به «وحدت وجود» معتقد نبود. صوفیان این دوره تقریباً همگی از مردمان عرب زبان با تبار عربی (غیر از حسن بصری که تبار به مسیحیان غیر عرب می‌رساند) بودند. این دوره را باید دوره اول تصوف عربی نامید و پس از محیی الدین را دوره دوم تصوف عربی.

از حوالی سال ۱۲۰ سیل جریان انتقال جوکیات هندی، عقاید برهمائی، بودائی و هندوئی از ناحیه خراسان بزرگ به ممالك اسلامی شروع شد و روز به روز «وحدت وجود» به زبان‌ها افتاد. حدود یك قرن طول کشید که گوش‌ها و روح اجتماعی به آن عادت کند و ابراز این باورِ خلاف واقعیت، نشان از دیوانگی تلقی نشود. بایزید بسطامی (ف ۲۶۱) فرازترین بلندگوی آن شد، در زمان جنید بغدادی (ف ۲۹۸) یکی از باورهای پر نفوذ در جامعه سنیان گشت و اصطلاح بی‌معنی «شرك در وجود» ساخته شد و رواج یافت.

«همه چیز خدائی» در مقابل «تك خدائی» به سرعت پیش رفت و «توحید» که صیغه مصدر از باب تفعیل است به «یکی کردن همه اشیاء هستی» معنی شد. یعنی درست نقیض معنائی که از مبعث پیامبر صلی الله علیه و آله تا سال ۱۲۰ هجری به کار رفته بود. بدین ترتیب لفظ «توحید» در جامعه عینی و تاریخی مسلمانان به دو کاربرد کاملاً متضاد به کار رفته است:

۱ـ توحید: یکی دانستن خدا در اعتقاد، و نفی الوهیت از هر چیز غیر از خدا.

لفظ «متعدی» توحید، در این کاربرد، «یکی کردن خدا در اعتقاد» است. نه یکی کردن وجود خارجی.

۲ـ توحید: یکی کردن خدا در عینیت و عرصه وجود خارجی.

و «شرك» در مقابل دو کاربرد بالا، به شرح زیر می‌شود:

۱ـ شرك: چیزی یا کسی را در الوهیت شریك خدا دانستن.

۲ـ شرك: چیزی یا کسی را در «وجود» شریك خدا کردن.

صوفیان به شدت شعار «شرك در وجود» را در مقابل «شرك در الوهیت»، تبلیغ کردند. آن تنفّر شدیدی که مسلمانان نسبت به چیزی به نام «شرك» داشتند وادارشان می‌کرد از هر چیز، هر مفهوم و هر بو و رائحه شرك گرچه وهمی و خیالی باشد، پرهیز کرده و دوری بجویند. وقتی که صوفیان چیزی به نام «شرك در وجود» را مطرح کردند، مردم به حرفشان حساس شده و سخن‌شان را استماع کردند.

صوفیان می‌گفتند: شما می‌گوئید هم خدا وجود دارد و هم مخلوق، این شرک در وجود است.
پاسخ: همیشه اشتباه بنیادین ارسطوئیان و صوفیان، «اصالت دادن به ذهنیات» بوده و هست که نتیجه‌اش سلب واقعیت از واقعیات است. «وجود» فقط یک «مفهوم محض» است و صرفاً ذهنی. نه وجود در خارج از ذهن وجود دارد و نه عدم. آن چه در خارج وجود دارد «موجود» است نه وجود. بلی درست است «مفهوم ذهنی وجود یک مفهوم واحد است» همان طور که «مفهوم عدم یک مفهوم واحد است» و دو نوع یا دو جور عدم نداریم. اما وجودهای خارجی که «موجود» هستند، کثیراند.
نتیجه: آن شرک در وجود که ارسطوئیان صدرائی (صوفیان مدرن) آن را چماق کرده‌اند، خیالی بیش نیست.

حقیقتاً مردم نمی‌توانستند میان صوفیان و عالمان (اهل فکر به معنی عام) داوری کنند که آیا آن شرك است یا این. یا: توحید این است یا آن.

همان طور که در مقاله «حدیث سلسلة الذهب» توضیح داده ام، امام رضا علیه السلام به حمایت و پاسداری از «لا اله الا الله» برخاست و آن ماجرای عظیم را به وجود آورد تا برای همگان روشن شود آن چه صوفیان می‌گویند «تجمیع» است نه توحید، که همه چیز را جمع کرده یك جا خدا می‌نامند که هم شرك در وجود است و هم شرك در الوهیت.

صوفیان می‌گفتند: شما می‌گوئید هم خدا وجود دارد و هم مخلوق، این شرك در وجود است.

پاسخ: همیشه اشتباه بنیادین ارسطوئیان و صوفیان، «اصالت دادن به ذهنیات» بوده و هست که نتیجه‌اش سلب واقعیت از واقعیات است. «وجود» فقط یك «مفهوم محض» است و صرفاً ذهنی. نه وجود در خارج از ذهن وجود دارد و نه عدم. آن چه در خارج وجود دارد «موجود» است نه وجود. بلی درست است «مفهوم ذهنی وجود یك مفهوم واحد است» همان طور که «مفهوم عدم یك مفهوم واحد است» و دو نوع یا دو جور عدم نداریم. اما وجودهای خارجی که «موجود» هستند، کثیراند.

نتیجه: آن شرك در وجود که ارسطوئیان صدرائی (صوفیان مدرن) آن را چماق کرده‌اند، خیالی بیش نیست.

تصوف با عَلَم کردن شعار موهوم «شرك در وجود» می‌رفت بنیان اسلام را بر کند و اگر به این سیر ادامه می‌داد همه ممالك

اسلام را به دین جوکیان هندی معتقد می‌کرد و الغای اسلام و قرآن را رسماً اعلام می‌کرد (و اساساً زردشتیان ایرانی تصوف را برای همین هدف با یك برنامه استراتژیك دراز مدت، وارد جامعه مسلمانان کرده بودند) که امام رضا علیه السلام آن ضربه کاری را بر این جریان وارد کرد. تصوف پس از این ضربه به احتضار افتاده بود که با گذشت زمان از نو جان گرفت لیکن هرگز نتوانست براندازی اسلام را مثل سابق، هدف بگیرد و قانع شد که به اصطلاح «قرائت ویژه‌ای از اسلام» باشد.

موهوم گرائی مجدد ملاصدرا

مسئله آن قدر مهم است که آثار ۱۳ قرنی خود را نشان می‌دهد و در عین حال تنها با یك کلید زدن حل می‌شود و هیچ نیازی به شرح و بسط بیش‌تر ندارد. نکته‌ای که اساس تصوف به آن مبتنی است و افرادی مانند ملاصدرا را بیچاره کرد.

صدرا علاوه بر لفظ «وجود» معمولاً قید «محض» یا «صرف» را نیز در همه آثارش به آن افزوده است: خدا صرف الوجود است. خدا وجود محض است و ... .

«وجود» در خارج وجود ندارد آن چه در خارج هست «موجود» است، تا چه رسد به وجود محض و صرف الوجود. بدین بیان صدرا، خدای صدرا «عدم محض» می‌شود که اگر این خیال واهی را از آثار صدرا برگیرید همه آثار او متلاشی می‌شود.

صدرا در این مسئله دو بار روی این پایه واهی ساختمان می‌سازد. ابتدا مانند هر صوفی دیگر به «شرك در وجود» می‌چسبد و حکم می‌کند که «اعلم انّ واجب الوجود کل الاشیاء».

سپس برای پاسخ به شیعیان که می‌گویند این گفته صدرا مصداق شرك و «بت پرستی» است آستین بالا زده «اصالة الذهن» دوم را مطرح می‌کند و «تفکیك وجود از ماهیت» را پیش می‌کشد که یك انتزاع ذهنی است و در خارج غلط می‌باشد؛ زیرا باور و عقیده اجماعی کل متفکران بشر است که:

۱ـ شیء خارجی منهای وجود = شیء منهای شیء = عدم.

۲ـ شیء خارجی منهای ماهیت = شیء منهای شیء= عدم.

سپس با اعتباری دانستن ماهیت اشیاء وجود خدا و اشیاء را یك و واحد می‌داند. یعنی برای خروج از «اصالة الذهن» اول، به اصالة الذهن دوم نیز سقوط می‌کند. همان مصداق فرو رفتن به باتلاق و یا مصداق «از چاله در آمدن و به چاه افتادن».

ملا صدرا برای توجیه عمل نادرست «سرایت دادن تفکیك وجود از ماهیت» که در ذهن درست است، به عالم خارج، شعار می‌دهد که «الشیئ یساوق الوجود». اما نه خود او و نه پیروان امروزی او، هیچ کدام نتوانسته‌اند برای این شعار گنده، برهانی و دست کم یك تمثیلی اقامه کنند. و این شعار، ذهن‌گرائی‌تر از دو ذهن‌گرائی پیش است که باتلاق را باتلاقتر کرده و پس از در آمدن از چاله و افتادن به چاه، در ته آن به چاه دیگر و عمیق‌تر افتادن است. از نو هر سه ذهن گرائی و موهوم گرائی را مشاهده کنیم:

۱ـ شعار شرك در وجود.

۲ـ سرایت دادن امر ذهنی تفکیك وجود از ماهیت، به اشیاء خارجی.

۳ـ الشّیء یساوق الوجود.

شرك در الوهیت: الوهیت یعنی خالق بودن و ربّ بودن. الوهیت شرك بردار است. همان طور که می‌بینیم تاریخ پر است از این شرك که از انسان‌های اولیه تا امروز در شکل‌های گوناگون خودش را نشان داده است و همچنین با درجات مختلف، انبیاء با شرك در الوهیت مبارزه می‌کردند. و این تنها محیی الدین است که پیکر تاریخ موجود را زیر پای نهاده و حضرت موسی علیه السلام را بت پرست معرفی می‌کند. امروز هر لیسانسیه تاریخ می‌داند که این سخن محیی الدین گزافه محض است. سرگذشت بت و بت پرستی در تمدن بین النهرین و تمدن مصر باستان و بنی اسرائیل معلوم است. اگر فردی مثل محیی الدین بتواند با تاویل و توجیه با هر آیه و حدیث بازی کند ـ و توانست زیرا بنای این تاویل و توجیه در سقیفه گذاشته شده بود و شش قرن مردم را تاویل پرست و توجیه پرست بار آورده بودند و دربارهای اموی، عباسی و سایر حکام و صوفیان غاصب ولایت کاری نداشتند غیر از ترویج تاویل ـ نمی‌تواند تاریخ عینی و روشن بشر را انکار کند.

تصوف با عَلَم کردن شعار موهوم «شرك در وجود» می‌رفت بنیان اسلام را بر کند و اگر به این سیر ادامه می‌داد همه ممالك اسلام را به دین جوکیان هندی معتقد می‌کرد و الغای اسلام و قرآن را رسماً اعلام می‌کرد (و اساساً زردشتیان ایرانی تصوف را برای همین هدف با یک برنامه استراتژیک دراز مدت، وارد جامعه مسلمانان کرده بودند) که امام رضا علیه السلام آن ضربه کاری را بر این جریان وارد کرد. تصوف پس از این ضربه به احتضار افتاده بود که با گذشت زمان از نو جان گرفت لیکن هرگز نتوانست براندازی اسلام را مثل سابق، هدف بگیرد و قانع شد که به اصطلاح «قرائت ویژه‌ای از اسلام» باشد.

نتیجه:

۱ـ «شرك در وجود» سالبه به انتفای موضوع است و امکان ندارد. تا چه رسد که بشر دچار آن شود. به همین جهت اسلام شعارش را «لا وجود الا الله» قرار نداد.

۲ـ شرك در موجود نیز امکان ندارد. زیرا موجود به چیزی گفته می‌شود که «هویت خاص» داشته باشد خواه ما آن هویت

را بشناسیم مانند اشیاء معمولی و خواه هویت آن را نشناسیم مانند خداوند. تشریك میان هویت خاص با هویت خاص دیگر معنی ندارد. شیئ یا با هویت خاص است یا نیست. اگر نیست پس موجود نیست واگر با هویت خاص است پس «خاص» است نه مشترك.

و اگر موجود فقط یك و واحد بود باز جائی برای فهم «هویت خاص» نمی‌ماند. زیرا ما افراد بشر وقتی خاص و خصوصیت را می‌فهمیم که با اشیاء متعدد رو به رو شویم. پس هویت‌های خاص هستند که ما آنها را می‌فهمیم و لذا لفظ «موجود» را به کار می‌بریم و این عین حقیقت و واقعیت است. لذا اسلام شعارش را «لا موجود الاّ الله» قرار نداد.

و از جانب دیگر شعار برای گفتن و فهمیدن و عمل کردن است. وقتی گفته شود «لا موجود الاّ الله»، پس کدام موجود این شعار را بگوید وکدام موجود آن را بفهمد و کدام موجود به آن عمل کند.

۳ـ شرك در الوهیت، هم ممکن است و هم بوده و هنوز هم هست و زندگی بشر را همیشه آلوده کرده و می‌کند و لذا شعار اسلام «لا اله الاّ الله» است.

ثنویت خاص محیی الدین

فایاك و التّشبیه ان کنت ثانیاً
و ایاك و التّنزیه ان کنت مفرّداً
بپرهیز از تشبیه آن گاه که ثنوی می‌شوی
و بپرهیز از تنزیه آن گاه که «یکی» می‌کنی.

در مبحث «محیی الدین و ثنویت» مشاهده کردیم که وقتی وی ظاهر عالم را خدا می‌داند و همچنین باطن عالم را نیز خدا می‌داند و میان این دو «نسبت» برقرار می‌کند، عمداً یا به طور ناخودآگاه به «ثنویت» و دو خدا قائل می‌شود. اما در این شعر به یك ثنویت دیگر که قبلاً نیز تکرار کرده، تصریح می‌کند، یکی خدا (به قول خودشان) در مقام احدیت، و دیگری خدا در مقام واحدی که عین عالم و اشیاء عالم است.

می‌گوید: وقتی که هر دو را در نظر می‌گیری، تشبیه نکن. زیرا در آن صورت میان خدای احد با خدای واحد، فرقی نمی‌ماند و اگر با صرف نظر از هر دو مقام، فقط خدا را در نظر داری، تنزیه نکن، زیرا تنزیه او را محدود می‌کند. و یا اگر تنها به خدای احد نظر داری او را تنزیه نکن. زیرا مقید و محدود می‌شود به خدای واحد مبدل می‌شود.

محیی الدین در آثارش مکررگفته است خدا در مقام «احد» نه قابل تنزیه است و نه قابل تشبیه، و در مقام «واحد» عین همه اشیاء است و قابل تشبیه نیست. واین ثنویت احد و واحد، محبوب اوست بل عین دین و آئین اوست. و اساساً به دلیل همین ثنویت، یکی از پایه‌های اساسی اصول دین اسلام یعنی «نفی تشبیه» را زیر پا گذاشته است و به «تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه» معتقد شده است. او در ادامه همین سخنش (پس از بیت زیر) آیه‌ای را بر همین ثنویت خودش، رسماً دلیل می‌آورد:

فما انت هو، بل انت هو، و تراه فی
عین الامور، مسرحاً و مقیداً
پس تو، او نیستی، آری تو او هستی و می‌بینی او را
در عین اشیاء هم غیر مقید و هم مقید

تامل:

۱ـ پیش‌تر به شرح رفت که این مقام بندی دست کم تعیین حالات متعدد برای خداست. زیرا خداوند در وجود عینی خود دارای چند حالت و چند گونگی می‌شود. و چنین شئ ای، متغیر و مرکب است و نمی‌تواند خدا باشد.

۲ـ این بیت دو فرمول امّ التّناقض دیگر از دهها فرمول متناقض محیی الدین است که متفرع بر فرمول متناقض «کثرت در عین وحدت، وحدت در عین کثرت» او می‌شوند که تعدادی از آنها پیش‌تر به شرح رفت:

محیی الدین در آثارش مکررگفته است خدا در مقام «احد» نه قابل تنزیه است و نه قابل تشبیه، و در مقام «واحد» عین همه اشیاء است و قابل تشبیه نیست. واین ثنویت احد و واحد، محبوب اوست بل عین دین و آئین اوست. و اساساً به دلیل همین ثنویت، یکی از پایه‌های اساسی اصول دین اسلام یعنی «نفی تشبیه» را زیر پا گذاشته است و به «تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه» معتقد شده است.

الف: تو او هستی و او نیستی ـ «او بودن در عین او نبودن».

ب: خدا هم مقید است و هم غیر مقید ـ «مقید بودن در عین مقید نبودن».

محیی الدین: قال تعالی «لیس کمثله شیء» فنزّه و «هوالسّمیع البصیر» فشبّه: خدا فرمود «لیس کمثله شیء» پس با این جمله خودش را تنزیه کرد. و فرمود: «و هو السمیع البصیر» پس خودش را تشبیه کرد.

توضیح: می‌گوید چون فرشته، جن، حیوان و انسان سمیع و بصیر هستند، وقتی که خدا به خودش سمیع و بصیر می‌گوید، پس خودش را به مخلوقات تشبیه می‌کند، که البته مطابق نظر محیی الدین که حتی جماد و نبات را نیز ـ همان طور که در چند برگ پیش گذشت ـ حیوان ناطق، می‌داند پس به نظر او خداوند در این جمله خودش را به همه مخلوقات تشبیه کرده است.

تامل:

۱ـ فعلاً لازم است صفات منفی را از این بحث کنار بگذاریم تا جان مطلب به آسانی روشن شود.

۲ـ از نظر فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت(ع)، انسان و صفات مثبت او و همگی مخلوق و حادث و پدیده‌اند که خداوند انسان و نیز این صفات را ایجاد کرده و به وجود آورده است. این صفات انسان اگر در جهت خدا لحاظ شوند، دو نوع می‌شوند:

نوع اول: صفات مثبتی که باید از خدا سلب شوند. از قبیل: عقل، که خدا نه عاقل است و نه عقل و نه معقول و نه متعقل، بل خالق همه این‌هاست. و همچنین فکر. خدا نه متفکر است و نه فکر و نه مورد فکر (ذات خداوند به تفکر نمی‌آید) بل خالق همه این‌ها است. و نیز همّت، خداوند همت نمی‌کند. زیرا همت یعنی نیروی وجود خود را به کار گرفتن، و خداوند از وجود خودش کار نمی‌کشد. بل همه کارهای او «امر» است ـ کن فیکون ـ پس خدا نه همت است و نه همت کننده و نه مورد همت دیگران قرار می‌گیرد، بل او خالق همه اینهاست.

و همین طور است صفت زایا و ولود بودن، خداوند نه ولود است نه متولد و نه والد، بل خالق همه اینهاست. زایا بودن به هر معنی مانند: زایش انسان از پدر، زایش انسان از مادر، و همین طور زایش حیوان، گیاه، حتی زایش بو از گل، حتی زایش انرژی از ماده و زایش ماده از انرژی و... و... بالاخره لم یلد و لم یولد ـ و هو خلق الذکّر والانثی.

این گونه صفت‌ها همگی مخلوق خداوند هستند و نمی‌توانند در خدا باشند: «کیف یجری علیه ما هو اجراه؟».

نوع دوم: صفاتی که آنها را به خدا نیز نسبت می‌دهیم مانند علم: هم انسان و هم علم انسان، هر دو پدیده‌اند و حادث، و مخلوق خدا هستند. اما به خدا هم «عالِم» می‌گوئیم. همین طور است صفت «حی»: انسان و حیات انسان هر دو مخلوق خدا هستند، اما به خدا هم حی می‌گوئیم و مانند سمیع بودن و بصیر بودن، ناظر بودن، رئوف بودن و... آیا قانون «کیف یجری علیه ما هو اجراه؟» در مورد این صفات نوع دوم، نقض می‌شود؟ در این صورت ما نیز مثل محیی الدین می‌شویم که «هر آرد را الك می‌کند دوباره با سبوسش مخلوط می‌کند» و دچار تناقض می‌شویم.

فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت علیهم السلام می‌گوید: اساساً علم خدا و علم بشر هیچ ربطی با هم ندارند؛ آن حقیقتی دیگر دارد و این حقیقت دیگر. همین طور حیات خدا، بصیر بودن، سمیع بودن خدا، قادر بودن خدا و... .

به بیان دیگر: همان طور که جهل را از خدا سلب می‌کنیم درست مثل آن و بدون ذره‌ای فرق، علم از نوع علم انسان را نیز از خدا سلب می‌کنیم. همان طور که ناشنوائی را از خدا سلب می‌کنیم درست مانند آن شنوائی از سنخ شنوائی بشر را نیز از خدا سلب می‌کنیم و همچنین دیگر صفات از این قبیل.

پس در نتیجه: قرآن و اهل بیت علیهم السلام هیچ کدام از صفات مثبت انسان را به خدا نسبت نمی‌دهند و بالعکس. هیچ صفتی از صفات خدا در انسان نیست. و این که گفته می‌شود: «تخلّقوا باخلاق الله» استعاره و ارائه سمبل است، سمبلی که هرگز دست یافتنی نیست اما ایجاد انگیزه می‌کند. و یا «فتبارك الله احسن الخالقین» شمول دادن سخن بر دو حقیقة ناهم سنخ است که کاملاً با هم تباین دارند. نه جمع کردن دو حقیقت همسنخ در یك سخن. فرق میان حقیقت علم انسان با حقیقت علم خدا تنها در حدوث و عدم حدوث نیست بل حقیقت‌شان متباین است.

و این اشتباه بزرگ محیی الدین (و دیگران) از این نکته ناشی می‌شود و او اساساً معنای تنزیه اهل تنزیه را نمی‌فهمد و با این همه اهل تنزیه را جاهل می‌نامد.

پس آیه «وهو السّمیع البصیر» و امثالش هیچ ربطی به تشبیه ندارند. واین سخن محیی الدین برخلاف همه اصول و فروع خداشناسی و الهیات و توحید اسلام است. و باید تکرار کنم: این است کشف و شهود شیخ اعظم و این است کتاب فصوص که او (به گفته خودش) توسط پیامبر صلی الله علیه و آله آن را از ناحیه خدا نازل می‌کند! و کلمه به کلمه دریافت کرده! و به مریدان سینه‌چاك امروزی‌اش می‌دهد که طلاب جوان و دانشجویان جوان را بدبخت کنند.

تعجب از پیروان امروزی محیی الدین و شاگردش ملاصدرا است که بنی اسرائیل را احمق می‌دانند و خودشان به وضوح می‌بینند که محیی الدین آشکارا با استدلال، با توضیحات عرفانی، با بزرگ منشی تمام، با دلسوزی بیش از دلسوزی پیامبر صلی الله علیه و آله، با ادعای صداقت تام، و قیافه «عارف بالله»، با ادعای مأموریت از جانب پیامبر، فصوص را (به قول خودش) حرف به حرف از جانب خدا توسط پیامبر نازل می‌کند و در فصّ هارونی بت پرستی بنی‌اسرائیل را عین حقیقت و توحید محض می‌داند و هارون را مستحق تنبیه بدنی که چرا مزاحم عبادت مقدس بنی‌اسرائیل شده است!

طریقت و شریعت

می‌گویند فلانی تند می‌نویسد و عبارت‌های تند به کار می‌برد. بلی: سارق، بی‌سر و صدائی را دوست دارد و صاحب مال فریاد می‌کشد وای هوار سر می‌دهد. و این هم طبیعت اصیل بشر است و هم عین حقیقت و هم منطق قرآن. آیه‌های لعن قرآن را ببینید. چه کسانی را با بیان تند و تندتر لعن می‌کند؟ سپس در آنها دقت کنید آیا در میان افراد مورد لعن، کسی پیدا می‌کنید که وجود قرآن را علیه قرآن، پیامبر را بر علیه پیامبر، توحید را علیه توحید، دین را علیه دین، طریقت اسلام را علیه طریقت اسلام، استخدام کرده باشد ؟

تاکنون می‌گفتیم: شریعت اسلام را فدای طریقت نکنید. اکنون باید گفت: این فدا کردن شریعت بر طریقت نیست، این ذبح طریقت قرآن، پیش پای طریقت اهریمن است.

به هر تاویل، به هر توجیه، با هر تصور و با هر تصویر، هر کسی

بـا هر مذاق و با هر منطق حتی با منطق عشـق تصوف، می‌فهمد که این دین پیامبر صلی الله علیه و آله نیست یا دین پیامبر درست است یا دین محیی الدین و یا آن باطل است و یا این.

اگـر این تحریفات به مقدار قیمت ۱۰ متـر پارچه به مال‌مان و بـه اقتصادمان ضرر می‌زد، فوراً اشـکالات آن را، غلط بودن آن را، تحریف بودن آن را، می‌فهمیدیم. به ویژه اگر به مقام من و ریاست من و به برنامه مرید بازی من ضرر می‌زد، یا من را از تایید و امضای هانری کربن‌ها محروم می‌کرد، فوراً به ماهیت آن توجه می‌کردم و از آن مشمئزّ می‌شدم. اما وقتی که منافعی در آن دارم، نه می‌فهمم و نه از آن ناراحت می‌شوم. و مصداق «یحرّفون الکلم عن مواضعه» و مصداق «فقد کان فریق منهم یسمعون کلام الله ثمّ یحرّفونه من بعد ما عقلوه» می‌گردم.

نه، این آیه‌ها من را نمی‌گویند، یهودیانی را می‌گویند که تورات را تحریف کردند، اما دو چیز این خواب شیرینم را تلخ می‌کند:

۱ـ مورد مخصص نیست.

۲ـ حدیـث «طابـق النعـل بالنعـل» و «حـذواً بحذو»: هـر پدیـده‌ای که در امت‌های پیشـین رخ داده، در امت من نیز رخ خواهـد داد. اگر فـردا امام زمان عجل الله تعالی فرجه بیاید چه کسـی او را انکار خواهد کرد؟

بنده به عنوان یك بی‌سواد از صدرَویان عزیز می‌پرسم تا به من یاد بدهند: اگر این کارهای محیی الدین تحریف نیست، پس لطفـاً یك تحریف برای نمونـه بیاورید تا ما بفهمیم تحریف یعنی چه؟ مگر هدایت ماها که از راه شـیخ اعظم گمراه شـده‌ایم، لازم نیست؟ فقط یك نمونه بیاورید. خودتان بهتر می‌دانید که هیچ وقت نمونه‌ای متفاوت از کارهای محیی الدین نمی‌توانید بیاورید.

یکی از افرادی که مورد دافعه شـدید و لعـن قرآن قرار گرفته، فرعون اسـت. آیا فرعون وجود موسـی علیه السلام را علیه موسی به کار می‌گرفت؟ تورات او را علیه تورات اسـتخدام می‌کرد؟ ریشه دین موسـی را به وسیله دین موسی می‌زد؟ آیا تورات را علیه خود موسی تفسیر می‌کرد؟ فرعون مرد مردانه می‌گفت نه خدای موسی را قبول دارم و نه دینش را.

امّا سـامری: موسـی از طور برگشـت مردم را در حال پرستش گوسـاله‌ای دید، هارون را به شـدّت مؤاخذه کرد، ریش او را گرفت تـا مردم نـادان بفهمند که قضیه آن قدر جـدی و انحراف آن قدر بزرگ است که پیامبری، پیامبر دیگر را این چنین مؤاخذه می‌کند. و گرنـه همان طور که قرآن از زبان هارون بیان می‌دارد، او تقصیری نداشت.

حضرت موسی گوسـاله طلائی را پودر کرده به دریا ریخت. آن گاه به سـامری گفـت: چگونه این کار را کردی؟ سـامری در مقام اعتراف گفت: از اثر خودت، علیه خودت، استفاده کردم. با نام خدا و نام تو، و تاویل عمل و گفتارهای تو این موفقیت را به دست آوردم. وقتی که ده روز تاخیر کردی و مسـافرتت به چهل شبانه روز رسید گمان کردم تو مرده‌ای، با برنامه‌ریزی و زمینه‌سـازی ذهن مردم را آماده کردم، سـپس به آنها گفتم روزی که ما از موسـی خواسـتیم «اجعل لنا الهاً کما انّ لهم آلهة، برای ما خدائی قرار بده همان طور که آنان ـ مردم شهر قلزم در صحرای سینا ـ خدایانی دارند» من از موسی خواستم که این پیشنهاد ما را بپذیرد. به او گفتم ما تنها یك بت از تو می‌خواهیم بت‌های متعدد نمی‌خواهیم که مشـرك شویم چرا نمی‌پذیری؟ موسی گفت: پس از آن که از این مسافرت برگشتم یك بت واحد برایتان تعیین می‌کنم، راسـت می‌گوئی بت واحد که شرك نیست. اکنون که موسی تأخیر کرده بهتر است خودمان دست به کار شـویم. مردم سـخنم را باور کردند و طلاهای زیوری‌شان را آوردند، ذوب کردم و گوساله را ساختم.

همیشـه سـامری‌ها دین یك پیامبر را علیه دین او را اسـتخدام کرده‌اند. و شـگفت از بعضی‌هاسـت که با تعجب شـدید دست به دسـت می‌سایند و حکیمانه زمزمه می‌کنند: مردم بنی اسرائیل چه قدر احمق بوده‌اند که گول سـامری را خوردنـد؟! اینان باید پیش‌تر از خودشـان تعجب کنند که:

تصـوف در هـر شـکل و قالب و در همهٔ فرقه‌هایش نمی‌تواند از حیطه لیبرالیسـتی «پای وحدت بر سـر کفر و مسـلمانی زدیم» خارج شـود و لذا به شدت مورد محبت و تشویق دشمن است.

الـف: گمـان می‌کنند سـامری همین طوری بدون استدلال و بدون توضیحات و بدون توجیهات به اصطلاح علمی، و بدون استفاده از الفاظ مقدس و بدون بهره‌جوئی از اصطلاحـات دهن پرکـن (به اصطلاح فلسـفی و عرفانی، مسـتقیماً آمده و مردم را به بت پرستی دعوت کـرده اسـت. توجه ندارند کـه او از همه این برنامه‌هـا دقیقاً بهره جسـت. نه فقط در همان ده روز بل پیش از خروج از مصر به زمینه سـازی مشغول بود. سامری فرد روشن فکری بود دارای بیان شیوا. او معتقـد بود که علت و عامل پیشـرفت مصریان «گاو پرسـتی» شـان است که توانسته‌اند تمدن بزرگ مصر را به وجود آورند. واقعاً او یك فرد ترقی خواه و دوسـتدار توسـعه صنعتی و اجتماعی بنی اسـرائیل بود، و گمان می‌کرد که بدون تقلید از مصریان نمی‌شـود یك تمدنی را بنا نهاد. و بر اساس این باور عجولانه می‌خواست که اصـول فرهنگی مصریان از آن جمله گاو پرسـتی، یك به یك در بنیان فرهنگی جامعه جدید بنی اسـرائیل قرار گیرد و آن مردم فقیر که تازه از اسـارت ۴۰۰ سـاله رهائی یافته‌اند به زودی صاحب یك جامعه توسعه یافته باشند. حتی همان ماجرای «بت خواهی» نیز در اثر اسـتدلال روشـنفکرانه او بود، با این استدلال که چون ما موحد هسـتیم فقط یك بت می‌خواهیم؛ بتی که صرفـاً نمادی از خدای واحدمان یهوه باشد.

ب: این حضرات در اثر اسرائیلیات، آیه «واخذتُ من اثر الرّسول»

را عوضی تفسیر می‌کنند که: سامری در مقام اعتراف گفت وقتی که از دریا خارج می‌شدیم در نقطه‌ای دیدم که یك مشت خاك تکان می‌خورد آن را برداشتم و نگاه داشتم، پس از ساختن مجسمه طلائی آن خاك را روی آن ریختم حیات پیدا کرد و جاندارِ شد.

اینان از نص قرآن غافل می‌شوند که می‌گوید: «عجلاً جسداً له خوار».

و توضیح می‌دهند آن خاك جای سم اسب جبرئیل بود. زیرا اسب فرعون نمی‌خواست وارد آن مسیر شود که آب دریا کنار رفته بود و بنی اسرائیل از آن عبور کرده بودند. جبرئیل مادیانی را سوار شد و در پیش اسب فرعون حرکت کرد، اسب فرعون در هوس مادیان، وارد مسیر شد!.

یعنی لفظ «اثر» را به جای پای آن مادیان، و لفظ «رسول» را به جبرئیل معنی می‌کنند.

تعجب از پیروان امروزی محیی الدین و شاگردش ملاصدرا است که بنی اسرائیل را احمق می‌دانند و خودشان به وضوح می‌بینند که محیی الدین آشکارا، با استدلال، با توضیحات عرفانی، با بزرگ منشی تمام، با دلسوزی بیش از دلسوزی پیامبر صلی الله علیه و آله، با ادعای صداقت تام، و قیافه «عارف بالله»، با ادعای مأموریت از جانب پیامبر، فصوص را (به قول خودش) حرف به حرف از جانب خدا توسط پیامبر نازل می‌کند و در فصّ هارونی بت پرستی بنی‌اسرائیل را عین حقیقت و توحید محض می‌داند و هارون را مستحق تنبیه بدنی که چرا مزاحم عبادت مقدس بنی‌اسرائیل شده است،

آیا سامری تنها آن است که در میان بنی اسرائیل بود؟ آیا تنها مردم بنی‌اسرائیل احمق بوده‌اند؟ محیی الدین آسوده‌تر از سامری به برنامه‌اش پرداخت: زیرا سامری گمان می‌کرد و احتمال می‌داد که موسی(ع) مرده است اما ابن عربی یقین داشت که پیامبر صلی الله علیه و آله وفات کرده است و برای تکذیب مأموریت او و کتاب فصوصش، نخواهد آمد.

انگیزه محیی الدین و پیروانش در «تقبیح دعا»

مولوی می‌سراید:

من گروهی می‌شناسم ز اولیا
که دهن‌شان بسته باشد از دعا
از رضا که هست رام آن کرام
جستن دفع قضاشان شد حرام

صوفیان از جانبی خودشان را «ولی الله» می‌دانند، و دست کم خودشان را دارای مقام «اوحدی» می‌دانند و از جانب دیگر مانند هر انسان دیگر دچار مشکلاتی از قبیل بیماری و دیگر گرفتاری‌های مادی و معنوی و حوادث می‌شوند. مردم می‌گفتند و می‌گویند: اگر اینان «ولی الله» هستند و اوحدی و مستجاب الدعوة هستند، چرا نمی‌توانند بلاها و گرفتاری‌ها را از خودشان دفع کنند.

این پرسش، بزرگ‌ترین مشکل این مدعیان ولایت بوده و هست، موی دماغی که آن همه خوشی‌های زندگی‌شان را تلخ می‌کرد. برای رهائی و دست کم برای کاهش از فشار این موضوع، علیه «دعا» قد علَم کردند و اصل «تقبیح دعا» را مطرح ساختند.

در این «اصل» محیی الدین از هر صوفی دیگر تندتر رفته است که مولوی وارث خانقاه قونیه کمی از سرعت آن کاسته است. محیی الدین دعا را «دفع قضا» نمی‌داند بل آن را «نقض قضا» می‌داند. او می‌گوید خداوند از ازل یك برنامه حکیمانه ریخته است و آن برنامه اگر به وسیله دعا عوض شود، «نقض حکمت» خدا می‌شود؛ پس فرار از پرسش فوق نه تنها در مورد دعا بل در جبری اندیشیدن محیی الدین نیز دخیل است. اینان چاره‌ای جز «پناه بردن به جبر» ندارند.

محیی الدین و قیصری و صدرائیان، قضا و قدر خدا و نیز حکمت خدا را لا یتغیر، جبر خشن و خشك لوله‌کشی شده می‌دانند، اما خود خدا، وجود و ذات خدا را متغیر، دارای حالات متعدد و مقام‌های مختلف می‌دانند و برای این تغییر ذاتی و همیشگی، آیه «کل یوم هو فی شأن» را دلیل می‌آورند و تمسك به این آیه را همه جا تکرار می‌کنند. در حالی که قضیه کاملاً بر عکس است و آیه دقیقاً در مورد دعا نازل شده است. می‌فرماید: «یسئله من فی السّموات و الارض کلّ یوم هو فی شأن». یك انسان یا باید خیلی نادان باشد و یا خیلی بی‌پروا، تا بتواند با یك آیه این چنین بازی کند؛ یك آیه دو جمله‌ای را از هم جدا کند، جمله اول آن را حذف کند و جمله دوم آن را علیه پیام جمله اول به کار گیرد.

من نمی‌گویم: این جنایت است، خیانت است، تحریف است. لطفاً شما بگوئید نام این عمل چیست؟ کشف است؟ شهود است؟ عرفان است؟ تقوی است؟ در همین یك نکته معنی عرفان و کشف و شهود حضرات مشخص می‌شود.

سبزواری در اواخر منظومه می‌گوید: کسی در طول هفتاد سال عمرش هرگز «لیت» و «لعلّ» نگفت، زیرا در مقام تسلیم بود.

محیی الدین و قیصری و صدرائیان، قضا و قدر خدا و نیز حکمت خدا را لا یتغیر، جبر خشن و خشك لوله‌کشی شده می‌دانند، اما خود خدا، وجود و ذات خدا را متغیر، دارای حالات متعدد و مقام‌های مختلف می‌دانند و برای این تغییر ذاتی و همیشگی، آیه «کل یوم هو فی شأن» را دلیل می‌آورند و تمسك به این آیه را همه جا تکرار می‌کنند. در حالی که قضیه کاملاً بر عکس است و آیه دقیقاً در مورد دعا نازل شده است. می‌فرماید: «یسئله من فی السّموات و الارض کلّ یوم هو فی شأن».

این «مقام تسـلیم» نیست بل «مقام جهل» است، مقام شقاوت و بدبختی، یا مقام مرید بازی و عوام فریبی است. کسی که در مقابل کلام خدا و قرآن تسلیم نیست، چگونه می‌تواند در مقام تسلیم باشد؟!

اسلام دعا را «مخّ العبادة» می‌داند. بدیهی است هر عبادت و هر عمل نوعی دعا و «خواستن» است، و «نیت» عین دعا است. و لذا میان تقبیح دعا و ترک شریعت رابطه تنگاتنگ هست بل عین همدیگر هستند و صوفیان از این مسیر نیز به ترک شریعت می‌رسند. با کمی دقت روشن می‌شود که اساساً در تصوف جائی برای «شریعت» نیست.

اما معلوم نیست با این همه اقتضاهای ماهوی و قهری تصوف بر ترک هر عمل، چرا شعار سیر و سلوك و گشتن هفت شهر عشق را می‌دهند، آیا کوشش برای «لقاء الله» خود دعا نیست؟! آیا همه چیز و همه حوادث و سرنوشت‌ها در ازل تعیین شده و تغییرپذیر نیست مگر سیر و سلوك حضرات و رسیدن‌شان به لقاء الله که باید این یکی را با شکستن حکمت خدا و با به هم ریختن قضای ازلی خدا به دست آورند، دعا نیست؟ کجای بینش اینان فارغ از تناقض است؟

قرآن ترك دعا را عین «تکبر» می‌داند:

«ادعونی استجب لکم ان الذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین» (مومن، ۶۰)

و نیز قرآن تارك دعا را شقی می‌داند:

«ولم اکـنْ بدعائك ربّ شقیاً» (مریم، ۴)

رندان صوفی این همه آیات و احادیث را دور انداخته و به ترك دعا افتخار می‌کنند تنها برای حل مشکل مذکور خودشان.

اصل بس مهم: در این جا به یك اصل بس مهم و تعیین کننده می‌رسیم که «اولیاء الله» حقیقی را از مدعیان ولایت، متمایز می‌کند. پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام خودشان را «ولی الله» می‌دانستند اما هرگز با این مشکل مواجه نشدند.

مدعی نابه‌جای ولایت همیشه در بن بست است. اما پیامبر صلی الله علیه و آله و آل او علیهم السلام هرگز دچار این بن بست نبودند، هیچ مشکلی هم با دعا نداشتند بل مروج و بنیان گذار دعا بودند. به مشکل جبر نیز پناه نبردند بل همیشه جبر اندیشی را محکوم کرده و در مسیر صراط سوی «امر بین الامرین» زیستند و زندگی‌شان هرگز با این گونه اضطرابات و نگرانی‌ها همراه نبود. این خود بزرگ‌ترین معجزه آنان است.اما غاصبان ولایت جز تناقض گویی و زیستن در میان دو کفه پرس تناقض (که بدترین زندگی است)، راهی ندارند، مجبور هستند که به جبر پناه ببرند.

ماهیت تصوف به ویژه تصوف محیی الدین و صدرائیان با چیزی به نام «جهاد»، «دفاع»، دفاع از اسلام، دفاع از ناموس، دفاع از استقلال، دفاع از ولایت فقیه، دفاع در برابر دشمن متجاوز، تضاد بل تناقض دارد. استادی که این موضوع روشن را نداند نه تصوف را شناخته و نه عرفان حقیقی را، نه عرفان اصطلاحی را، و نه محیی الدین را و هنوز در اول راه مات و حیران است. تصوف در هر شکل و قالب و در همهٔ فرقه‌هایش نمی‌تواند از حیطه لیبرالیستی «پای وحدت بر سر کفر و مسلمانی زدیم» خارج شود و لذا به شدت مورد محبت و تشویق دشمن است.

محیی الدین می‌گوید: خدا هیچ چیزی به بنده‌اش نمی‌دهد مگر آن چه را که از ازل در سرنوشت او آمده است. پس چرا معاشقه می‌کنند؟ چرا سیر و سلوك می‌کنند؟ چرا مدعی این همه مثلاً خودسازی‌اند.

دو دوست با هم صحبت می‌کردند. یکی گفت من از این شعر خیام خوشم می‌آید:

می خوردن من حق ز ازل می‌دانست
گر می‌نخورم علم خدا جهل بود

دوستش گفت: این سخنان مال مفت خوارانی است که از زور پر خوری به این بیهوده گوئی‌ها پرداخته‌اند. نه خیام آن مرد است که سر حرف خود بایستد و نه تو که می‌خواهی مریدش شوی. اگر مرد بود غذا نمی‌خورد و می‌گفت غذا نخوردن من را حق ز ازل می‌دانست. یا خود تو بگیر این کُلت را بزن به مغزت و این سرود بخوان:

خود کشتن من حق زازل می‌دانست
گر خود نکشم علم خدا جهل بود.

افاضه عارفانه

آقایی درس اخلاق عرفانی می‌گفت (رادیو معارف ۸۳/۵/۱۲). پس از خواندن شعر مولایش مولوی، گفت: امام حسین علیه السلام نیز دعا نکرد، از خدا نخواست که آن بلاها را که در کربلا پیش آمد، دفع کند.

این آقا چه شناختی از امام حسین علیه السلام دارد و چه شناختی از اسلام؟! امام یك روز دعا کند که خداوند جهاد را از او بردارد، روز دیگر دعا کند نماز را از او بردارد، و روز سوم دعا کند هزینه حج را از او بردارد، و بار دیگر تکلیف دیگر، و باز... تا کل شریعت درباره او تعطیل شود!! مثل این که ایشان نه تنها اسلام را با تصوف عوضی گرفته بل گمان می‌کند (نعوذ بالله) امام حسین علیه السلام هم یك صوفی است که باید از شریعت بگریزد! چه استادانی مغز و روح طلاب جوان و دانشجویان جوان ما را پرورش می‌دهند!؟

این صوفیان‌اند که از ترس جهاد اصغر (برخلاف عقیده جبری‌شان) به جهاد اکبر پناه می‌برند وگرنه در مشرب جبری آنان جائی برای جهاد اکبر نیست. ماهیت تصوف به ویژه تصوف محیی

الدین و صدرائیان با چیزی به نام «جهاد»، «دفاع»، دفاع از اسلام، دفـاع از ناموس، دفاع از اسـتقلال، دفاع از ولایـت فقیه، دفاع در برابر دشمن متجاوز، تضاد بل تناقض دارد. استادی که این موضوع روشن را نداند نه تصوف را شناخته و نه عرفان حقیقی را، نه عرفان اصطلاحـی را، و نه محیی الدین را و هنوز در اول راه مات و حیران است.

تصوف در هر شـکل و قالـب و در همهٔ فرقه‌هایش نمی‌تواند از حیطه لیبرالیسـتی «پای وحدت بر سر کفر و مسلمانی زدیم» خارج شود و لذا به شدت مورد محبت و تشویق دشمن است.

اِخبار از غیب: تصوف ابن عربی به شـدت ما را تحت تاثیر قرار داده اسـت به حدی که اصول تشـیع را کاملاً کنار می‌گذاریم و از جمله به «تعمیم ولایت» باور می‌کنیم بل عین ایمان‌مان می‌شود:

رادیـو معـارف: ۸۳/۶/۷ ـ اسـتاد محتـرم و گرامی‌تـر از پدرم می‌فرمود: نبوت تشـریعی منقطع شـد، اما اِخبار از غیب قطع نشده چون اولیاء الله از غیب خبر می‌دهند.

توضیح:

۱ ـ به بافت و سازمان این عبارت دقت کنید. مسئله مستقیماً به سرچشمه می‌رسـد. یعنی از امامت عبور شده و در وسط، چیزی به نام «امامت» نادیده انگاشته می‌شود.

این سخن مال خود استاد نیست عین کلام محیی الدین در فصّ شیثی است و محیی الدین اعتنائی به امامت ندارد.

۲ـ ایـن روزهـا همه جا پر اسـت از این مقال‌ها کـه اولیاء الله از غیـب خبر می‌دهند، معجـزه می‌کنند، کرامـت می‌کنند و.... اما هرگز کسی نمی‌گوید من این کارها را می‌کنم. بعضی‌ها کلی گوئی می‌کننـد، بعضی دیگر آن را به برخی دیگر نسـبت می‌دهند. بدین سان مسؤولیت مسئله لوث شده و از بین می‌رود.

۳ـ هیـچ کسـی هـم نمی‌گوید: آقا ایـن باورهـا، نقیض اصل «انحصار ولایت در اهل بیت علیهم السلام» و تعمیم ولایت است.

۴ـ اِخبار از غیب معجزه اسـت و معجـزه در انحصار معصومان است.

۵ـ اما در میان همه معجزات چیزی به نام «اِخبار از غیب» یك ویژگی دارد و آن این اسـت: گاهی افرادی که به شدت شقی باشند می‌تواننـد چیزهائی از غیب را ابراز کنند زیرا ابلیس غیب را می‌داند و وارثـان او نیز بهره‌ای از آن دارنـد. در آن ماجرای امام صادق(ع) بـا آن مرتاض هندی، می‌بینیم که به محض ایمان آوردن مرتاض، توان اخبار از غیب او از بین می‌رود.

دفترویژه

۵

ابن عربی در یک نگاه

مرتضی رضوی

۱ـ نام: ابوبکر محمد بن علی بن محمد معروف به «ابن سراقه» اهل اندلس (اسپانیا).
۲ـ پس از ورود به ممالك داخلی اسلامی به « ابن عربی» معروف شده است.
۳ـ در سال ۵۶۰ هجری قمری متولد شد و پس از مطالعه و بررسی اوضاع اجتماعی و فعالیت در مراکش و تونس و مصر و عربستان و سوریه، در «قونیه» آناتولی ساکن شده است و در سال ۶۳۸ در یکی از مسافرت‌هایش به سوریه در دمشق وفات کرده است.
۴ـ او فردی نابغه، مردم شناس، زمان شناس، برنامه ریز قوی، هوشمند و پراستعداد بود که توانست تاکتیکی را بر گزیند تا علما و سران صوفیه نتوانند از او انتقاد اساسی بکنند. با این همه یك بار دستگیر و سه بار (آخرین بار توسط شمس تبریزی) تکفیر شده است.
۵ـ شرایط زمان کاملاً به نفع او بود و توانست به طور کامل از این شرایط استفاده کند.
۶ـ محیی‌الدین جسور، گستاخ و به شدت اهل ریسك، سخت بلند پرواز و آرمان خواه بود.
۷ـ آثار قلمی زیاد دارد و فصوص الحکم آخرین نوشته اوست.
۸ ـ از کسانی است که درباره حروف (الفبا) به نقش تکوینی و به ظاهر و باطن داشتن‌شان معتقد شده است.
۹ـ به خودآرائی شخصیتی و آرایش نام و نسب خود به دقت اهمیت می‌داد، با محاسبه و دقت کامل انتساب به حاتم طائی را از مفاخر خود قرار داده بود.
۱۰ـ در نوشتارهایش زبان محاوره مردمی را با زبان تخصصی اهل فلسفه و کلام و تصوف، در هم آمیخته است. در این هنر به حدی قوی بوده که گوی سبقت از همگان ربوده است .
محیی‌الدین در این هنر طوری ظریف و ماهرانه پیش می‌رود که هر جا مخاطب با دید متخصصانه‌اش منقاد مطلب او نگردد با شخصیت عوامانه و قبل از تخصص اش، تحت تاثیر آن قرار می‌گیرد. و در هر مورد که مطلب با ذائقه عوامی او نسازد با بینش تخصصی، دست کم ارزش علمی به آن می‌دهد. با این همه آن قدر بی‌مهابا به ابراز باورهائی پرداخته است که ده‌ها بل صدها تناقض عقلی اساسی و خلاف اصول شناخته شده، در کتاب فصوص بر جای گذاشته است.
۱۱ـ مذهب: محی‌الدین به تصریح خودش نه معتزلی است و نه اشعری و نه شیعه و نه سلفی. و همه را به طور شدید و صریح رد می‌کند. و به قول جناب سید جلال آشتیانی دشمن سرسخت شیعه امامیه است و شیعیان را رسماً سگ و خوك می‌داند.
۱۲ـ تصوف محیی‌الدین از حوالی تنگه داردانل تا مرز شرقی تاجیکستان امروزی مستولی گشت. در جنوب ایران نفوذ نکرد و در عربستان و ممالك آفریقائی شهرت بدون سیطره داشت.
۱۳ـ سیطره تصوف محی‌الدین (از جهتی) دولت مستعجل بود اما در سرنوشت امت اسلامی بزرگ‌ترین حادثه‌های تاریخی را ایجاد کرد.
۱۴ـ ابزار شناخت: ابزار او خواب دیدن، ادعای کشف و شهود است. با این که از اصطلاحات ارسطوئی و از سبك ارسطوئیان بهره جسته لیکن هرگز به استدلال حرفه‌ای نپرداخته است.
۱۵ـ ابن عربی بنیان گذار شعار متناقض صریح «کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت» است که در میان تناقضات صادره از بشر، تناقض واضح‌تر از آن، صادر نشده و شاید هرگز صادر نشود. او و شاگرد نام‌آور مکتبش قیصری در فصّ ادریسی به طور نصّ اعلام می کنند که باید جمع بین المتضادین و بین المتناقضین کرد.
۱۶ـ محیی‌الدین و پیروانش به دلیل باورشان به وحدت وجود، کلمه توحید یعنی «لا اله الا الله» را سالبه به انتفای موضوع دانسته و آن را جاروی بی‌مصرف می‌دانند که سبزواری شعر مولوی را تایید می‌کند:

داد جارویی به دستم آن نگار
گفت ازین دریا برانگیزان غبار

۱۷ـ محیی‌الدین «آل رسول» را به معنی «تعمیمی» می‌داند که هر کس می‌تواند آل رسول باشد خواه از نسل آن حضرت باشد، و خواه نباشد.
۱۸ـ ابن عربی «اهل بیت» را نیز «تعمیمی» می‌داند و معتقد است که هر کسی می‌تواند این سمت

ابن عربی بنیان گذار شعار متناقض صریح «کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت» است که در میان تناقضات صادره از بشر، تناقضی واضح‌تر از آن، صادر نشده و شاید هرگز صادر نشود. او و شاگرد نام‌آور مکتبش قیصری در فصّ ادریسی به طور نصّ اعلام می‌کنند که باید جمع بین المتضادین و بین المتناقضین کرد.

و عنوان را به دست آورد.
۱۹ـ محیی‌الدین «حجّت» را نیز تعمیمی می‌داند (لولا الحجّة لساخت الارض باهلها). او اولین کسی است که تعمیمی بودن این سه اصل را اعلام کرده است.
۲۰ـ او «ولایـت» را نیز تعمیمی می‌داند. همـان طور که صوفیان قبل از او نیز در این مورد همین اعتقاد را داشتند.
۲۱ـ او یك اُمانیست، لیبرالیست، پلورئالیست به تمام معنی است. و به شدت این اصول را در ممالك اسلامی ترویج کرده است.
او پلورئالیست بودن خودش را انکار نمی‌کند و می‌گوید:
عقد الخلائق فی الاله عقائداً
و انا اعتقدت جمیع ما اعتقدوا،
مردم در باره خداوند عقاید گوناگونی دارند
و من به درستی همه آن عقاید باور دارم!
۲۲ـ در بینش و (به اصطلاح در) مکتب او جائی برای ولایت فقیه نیست.
۲۳ـ خداشناسی و هستی‌شناسی‌ای که او بیان می‌دارد دقیقاً کپی‌ای از ایده‌ها و مُثل افلاطون است.
۲۴ـ محی‌الدین به «وجود اشـیاء» پیش از آن که به وجود آیند، معتقد اسـت و آن را «عالم اعیان ثابته» می‌نامد.
۲۵ـ او برای خدا مقام‌های متعدد یعنی «بود»های متعددی قائل است از قبیل «مقام احدی»، «مقام واحدی» و «مقام الجمع» و «مقام التفصیل»، «مقام جمع الجمع» و... .
۲۶ـ ابن عربی هر کدام از اسمای خدا را یك «موجود معین و متشخص» می‌داند که هر کدام هم منشأ بخشی از جهان هستی است و هم اداره کننده بخشی از آن. و هر کدام از این الهه‌ها کار و نقش ویژه دارند که با کار و نقش دیگر متمایز است و هیچ کدام در حوزه کاری دیگری دخالت نمی‌کنند.
۲۷ـ در میان فرق اسلامی، او عمیق‌ترین، شدیدترین، فراگیرترین و جامدترین «جبر» را اعلام کرده است که هیچ جبر مسلکی، به پای او نمی‌رسد.
۲۸ـ بـر اسـاس همان جبر، دعا کـردن را عمل بیهوده می‌داند (مگر خود دعا جزء آن جبر باشـد).
مولوی سخن او را ترجمه کرده است:
من گروهی می‌شناسم ز اولیا
که دهن‌شان بسته باشد از دعا
۲۹ـ محیی‌الدین اعلام می‌دارد که دوزخ محل عشـرت و به اصطلاح عشـرتکده اسـت و عذاب از «عذب» به معنی گوارا است.
۳۰ـ او شیطان را مظهر خدا می‌داند.
۳۱ـ فرقه یزیدیان شیطان پرست از مکتب او برخاسته‌اند.
۳۲ـ او گناه کردن را لازم بل واجب می‌داند تا اسامی خدا از قبیل غفار، رحیم، عاطل و باطل نماند.
۳۳ـ فرقه‌های «تومان توکدی»، «چراغ سـوندرن» و «خروس قردی» از مکتب او برخاسـته‌اند، و کردند آن‌چه را که کردند.
۳۴ـ فرقه «حروفیه» نیز از مباحث و تبییناتی که او درباره «حروف» شرح داده، برخاستند.
۳۵ـ فرقه «نقطویه» ـ پسیخانیان ـ نیز از فرقه حروفیه پدید گشته است.
۳۶ـ ابـن عربی تصریـح می‌کند: در مواردی عمر بـن خطاب و حتی نخل داران مدینه از رسـول اکرم(ص) عالم‌تر و داناتر بودند.
۳۷ – او با به کارگیری لفظ «جهل» رسـماً و عملاً و علناً پیامبر صلی الله علیه و آله را (نعوذ بالله) «جاهل» نامیده است.
۳۸ـ ابن عربی مدعی است که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله اولین نفر بود که با او بیعت کرده و به «ولایت او» گردن نهاده است.
۳۹ ـ او ابوبکر را سربازی تابع در زیر پرچم خود می‌داند و در عین حال ابوبکر را برتر از علی علیه

محیی‌الدیـن ابتـدا ادعا می‌کنـد کـه خـودش «خاتم ولایت محمدی» صلـی الله علیـه و آلـه اسـت و حضرت عیسی علیـه السـلام خاتـم ولایـت مطلقـه اسـت. بدیـن ترتیـب بـا علَـم کـردن عیسـی، ولایت امـام زمـان (عجل‌الله تعالـی فرجه الشـریف) را انکار می‌کند. تصریح می‌کند که مهدی منتظر صرفاً یـک شـخصیت نظامی اسـت که در آخر الزمـان متولـد خواهـد شـد. سـپس پـس از گذشـت زمانـی در آثار بعدی خود عیسی را نیز کنار می‌زند و خودش را رسـماً «خاتـم الاولیاء» می‌نامد.

www.ebnearabi.com

السلام می‌داند یعنی علی علیه السلام را به سربازی خود هم نمی‌پذیرد.
۴۰ـ ابن عربی فرعون را عالم و دانشمند و دانا به علوم و رموز می‌داند.
۴۱ـ حضرت هارون علیه السـلام را (نعوذ بالله) نـادان و خطاکار و قابل تنبیه بدنی می‌داند که چرا مانع عبادت مقدس گوساله شده است.
۴۲ـ حضرت ابوطالب را (با وجود اشعار لامیه آن حضرت) کافر می‌داند.
۴۳ـ محیی‌الدیـن ابتدا ادعا می‌کند که خودش «خاتم ولایت محمدی» صلی الله علیه و آله اسـت و حضرت عیسـی علیه السـلام خاتم ولایت مطلقه است. بدین ترتیب با علَم کردن عیسی ولایت امام زمـان (عجل الله تعالی فرجه الشـریف) را انکار می‌کند. تصریح می‌کند کـه مهدی منتظر صرفاً یك شـخصیت نظامی اسـت که در آخر الزمان متولد خواهد شد. سپس پس از گذشت زمانی در آثار بعدی خود عیسی را نیز کنار می‌زند و خودش را رسماً «خاتم الاولیاء» می‌نامد.
۴۴ـ خودش را به عنوان خاتم الاولیا، در شریعت پیرو خاتم المرسلین می‌داند. اما اعلام می‌کند این تبعیت تنها یك امر ظاهری است.
۴۵ـ ابن عربی معتقد اسـت خاتم الاولیاء (یعنی خودش) معارف و علوم را مسـتقیماً از معدن (خدا) دریافت می‌کند اما خاتم المرسلین صلی الله علیه و آله و سلم به وسیله جبرئیل دریافت می‌کند.
۴۶ـ بالاخره رسـماً اعلام می‌کند که خودش به عنوان خاتم الاولیا از همه انبیا از آن جمله حضرت عیسی علیه السلام و پیامبر صلی الله علیه و آله افضل است.
۴۸ـ ابن عربی در تاریخ، اولین کسی است که «خیال» و «وهم» را رسماً ارزشمند دانسته بل ارزش اساسی را به آن داده و شعار «الوهم هو السلطان الاعظم» را به راه انداخته، واقعیت هستی و اشیاء عالم را «حق متخیل» نامیده و عالم خیال را «حق متحقق» نامیده است.
۴۹ـ محیی‌الدین به آئین مسـیحیت که آیین اهل اسـپانیا (محل تولد او) بوده است به شدت عشق و علاقه عملی نشان داده است.

ابن عربی در تاریخ، اولین کسی است که «خیال» و «وهم» را رسماً ارزشمند دانسته بل ارزش اساسی را به آن داده و شعار «الوهم هو السلطان الاعظم» را به راه انداخته، واقعیت هستی و اشیاء عالم را «حق متخیل» نامیده و عالم خیال را «حق متحقق» نامیده است.

دفترویژه
۶

استقبال نواندیشان ایرانی از
ابن عربی

اشاره

آنچه در چند دهه اخیر عنوان نواندیشی دینی به خود گرفته است عموما چیزی جز بدعت گذاری در دین و تحریف آموزه‌های دینی بر اساس اهواء و آرای شخصی متخذ از مکاتب شرقی و غربی نیست و اخیرا دیده‌ایم که برخی از این نو اندیشی‌ها تا انکار وحی پیش رفته است و ملحدانه ترین حرف‌ها را با ادعای دینداری مطرح کرده است. البته این نوع نواندیشی اختصاص به ایران نداشته و در جهان عرب نیز یافت می‌شود. نصر حامد ابو زید از جمله این نواندیشان است که همچون نواندیشان ایرانی شدیدا به کام غربی‌ها شیرین آمده است.

این نوع اندیشان که با سنت‌های اصیل و خالص دینی سر ناسازگاری دارند، اغلب با فلسفه و عرفان از در آشتی و تجلیل وارد شده و این دو را بستری مناسب برای پی گیری اهداف نو اندیشانه خود می‌دانند.

اکنون به دنبال این نتیجه گیری غیر منطقی نیستیم که هر کس مدافع فلسفه و عرفان است از سنخ این نو اندیشان است؛ چرا که عالمان شیعی مدافع فلسفه و عرفان سخت بر این باورند که به اقتضای تبعیت از قرآن و عترت به سراغ فلسفه و عرفان می‌روند همانطور که جمع بیشتری از عالمان شیعی بر این باورند که به اقتضای تبعیت از قرآن و عترت مخالف فلسفه و عرفان‌اند که به نظر ما باید باب این بحث مفتوح بوده و طالبان حقیقت از سر تامل به ادله طرفین بنگرند و با توفیق الهی به حقیقت رهنمون شوند.

آنچه اکنون از موضع نقد فلسفه و عرفان در پی طرح آن هستیم این است که دفاع نواندیشان دینی و عناصر سکولاری چون نصر حامد ابو زید، باید یکی از مایه‌های مهم تامل متدینان مدافع فلسفه و عرفان باشد و آنان را به این اندیشه وا دارد که چه فعلیت یا قوه‌ای در این دو مسلک وجود دارد که موجب دست افشانی جماعت نواندیش برای آنها می‌شود. آیا این امر صرفا ناشی از یک کج فهمی است و یا آن که در حقیقت مایه‌های غنی‌ای از لا مذهبی و بدعت گذاری است که در فلسفه و عرفان یافت می‌شود؟

مطلب زیر برگرفته از وبلاگ یکی از نواندیشان ایرانی (آقای حسین کبیر) است که متن سخنرانی وی در باره ابن عربی است. درج این مطلب که بدون هرگونه نقدی صورت می‌گیرد و به نظر ما برای خوانندگان فرهیخته سمات بی نیاز از هر گونه نقد است، بدین منظور صورت می‌گیرد که از سویی مایه دلگرمی منتقدان و مخالفان فلسفه و عرفان باشد و از دیگر سو مایه تامل و باز اندیشی و تنبه مدافعان متدین و متعبد این دو باشد. انشاء الله

متن سخنرانی نو اندیش ایرانی حسین کبیر در تجلیل از ابن عربی

آنچه در پی می‌آید فشرده‌ای از سه جلسه سخنرانی در مورد آراء و نظریات عارف بزرگ و نامدار قرن ششم و هفتم و هجری محیی الدین بن عربی می‌باشد که در محل کانون نو اندیشان گلستان در شب‌های ۲۲ و۲۴ و ۲۹ ماه مبارک رمضان ارائه شده است .

یا ایها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینه فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبونه.[1] سخنم را با این پرسش آغاز می‌کنم که «ضرورت بحث در مورد آراء و اندیشه‌های ابن عربی در این شرایط چیست؟» با طرح محیی الدین در جستجوی چه هستیم؟ چه مشکلی از مشکلات تئوریک و معرفت شناختی و یا مسائل عملی پیش روی ما را می‌تواند پاسخ بگوید؟ اساساً آیا می‌توان با رجوع به آراء شخصیتی که در قرن ۶ و ۷ هجری می‌زیسته دردی را درمان کرد ؟

> **نو اندیش: مذهب ابن عربی مذهب عقل است و مذهب عشق؛ مذهب بی شکلی و بی رنگی است بر خلاف مذهب فقها و عوام که مذهب ترس و تقلید و اشکال و ظواهر و هویتی است.**

پاسخ: اولاً نقطه عزیمت دینداری ابن عربی، عارفانه و مبتنی بر تجربه باطنی است و این فصل ممیز او از نظرگاه و رویکرد فقیهانه به دین است. او شریعت را در پرتو نور حقیقت شناخته ودر آن متوقف نشده است.

ثانیاً: مذهب ابن عربی مذهب عقل است و مذهب عشق؛ مذهب بی شکلی و بی رنگی است بر خلاف مذهب فقها و عوام که مذهب ترس و تقلید و اشکال و ظواهر و هویتی است.

چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد
موسی‌ای با موسی‌ای در جنگ شد

در نگاه محیی الدین عشق « فلسفه آفرینش»، «پویایی و جوشش» و « گرمی و طپش » در کل هستی است، حیات و حرکت در عالم تکوین و تشریع و راز صیرورت انسان‌ها به سوی خداوند فقط وفقط در سایه عشق است

آتش عشق است کاندر نی فتاد
جوشش عشق است کاندر می‌فتاد
شادباش‌ای عشق خوش سودای ما
ای طبیب جمله علت‌های ما
ای دوای نخوت وناموس ما
ای تو افلاطون و جالینوس ما
جسم خاک از عشق بر افلاک شد
کوه در رقص آمد و چالاک شد[2]

مبنای ابن عربی و صوفیه حدیث کنز است: "کنت کنزاً

مخفیاً فأحْبَبْتُ أن اُعْرَف فَخَلَقْتُ الخَلْقَ لِکَیْ اُعْرفَ"

ثالثاً: مذهب عشق؛ مذهب رواداری؛ محبت و دگر پذیری و شوق و شور و سوزیدن و روح و باطن است و حقیقت را در جلوه‌های گوناگونش می‌پذیرد و راه‌های رسیدن به آن را نیز به عدد انسان‌ها و در سایه تجربه و معرفت و ظرفیت وجودی آنها می‌داند:

با صد هزار جلوه برون آمدی که من
با صد هزار دیده تماشا کنم ترا

و از همین جاست که در مذهب عاشقان اختلاف انسان‌ها نه در محتوا که در نگاه آنهاست:

از نظرگاه استای فخر وجود
اختلاف مؤمن و گبر ویهود
از نظر گه گفتشان شد مختلف
آن یکی دالش لقب داد این الف

با آنچه گفته شد به رسمیت شناختن «پلورالیسم دینی» در سایه مذهب عشق امری طبیعی و منطقی می‌نماید بر همین اساس ابن عربی منادی روا داری مذهبی در قرون ۶ و۷ هجری است و به همین جهت مورد شدیدترین تهاجمات از سوی فقیهان شکل گرا و صورت پرست غافل از روح و معنی قرار می‌گیرد. به این اشعار توجه کنید:

لَقَدْ صارَ قَلْبی قابلاً کُلَّ صورَةٍ
فمرعیً لِغزلان و دیر لِرُهبان
و بیت لِأوْثانٍ و کعبةُ طائف
و الواحُ توراة و مُصْحَفُ قرآنِ
اُدینُ بدین الحُب أنّی تَوَجَّهَتْ
رَکائبُهُ فالحُبُ دینی و ایمانی

یعنی: قلب من پذیرای هر صورتی است، چراگاه آهوان، دیر راهبان، خانه بتها، کعبه طواف کنندگان، الواح تورات وکتاب قرآن است. من به دین عشق وفا دارم هر جا که سواران آن (دین عشق) روی آورند؛ پس عشق دین و ایمان من است.

۱ـ در فص ۱۰ که فص حکمت هودی است می‌گوید: «مبادا که به عقیده مخصوصی مقید باشی و عقاید دیگر را منکر شوی که در آن صورت بسیار چیزها از دست خواهی داد. بلکه از علم به آنچه در واقع هست محروم خواهی شد. پس خود را در حکم هیولی قرار بده که صورت کلیه معتقدات را بپذیرا گردد زیرا خدای تعالی وسیع تر وبزرگ تر است از آن که اعتقاد معینی او را در حصار خود گیرد و اوست که می‌گوید: «فاینما تُوَلوا فثَمَ وجّهُ الله»...

و از اینجا روشن شد که حق تعالی در هرجا رو کند در آنجاست و درآنجا جز معتقدات «گوناگون» نیست. پس همه

نو اندیش : به رسمیت شناختن «پلورالیسم دینی» در سایه مذهب عشق امری طبیعی می‌نماید. بر همین اساس ابن عربی منادی روا داری مذهبی در قرون ۶ و۷ هجری است و به همین جهت مورد شدیدترین تهاجمات از سوی فقیهان شکل گرا و صورت پرست غافل از روح و معنی قرار می‌گیرد.

در عقیده خود بر صوابند و هرکس بر صواب باشد پاداش نیک یابد؛ و هر کس پاداش نیک یابد با سعادت همدم است و هرکس سعادتمند باشد خدا از او خشنود است اگر چه مدت زمانی در آخرت گرفتار سختی گردد»[3]

۲- خدای هرکسی و هرمؤمنی به وسیله خلق او درک می‌شود زیرا مرتبه درک آدمیان محصول ظرفیت‌های وجودی و سطح معرفت و تجربت آنهاست، بر این اساس به تعداد انسان‌ها تلقی متفاوتی از خداوند وجود دارد. می‌توان گفت: آنچه به آن خدا را توصیف می‌کنیم در واقع وصف خودماست نه وصف او و آنچه به خود نسبت می‌دهیم همان را به خداوند نسبت می‌دهیم.[4]

ابن عربی در این مورد به حدیث قدسی «أنا عند ظنَّ عَبْدی المومن» استناد می‌کند و می‌گوید معنای این حدیث آن است که آب لزوماً رنگ ظرف خود را دارد، تجلیات منوط به مجلای خود می‌باشدکه آنها را دریافت می‌کنند همان طور که قابل آنند فالحق الذی فی المعتقد هو الذی وسع القلب صورته وهو الذی یتجلی له فیعرفه فاذا تجلی له الحق فیها و اقر و ان تجلی له من غیرها انکره.[5]

۳ـ اعتقاد به وحدت همه ادیان و تمیز قائل شدن میان دین و شریعت توسط ابن عربی

رسولان به اختلاف زمان و حال یکی پس از دیگری آمدند و هر یک دیگری را تصدیق می‌فرمود. آنان هرگز در اصولی که بدان استناد و از آن یاد کردند اختلافی نداشتند هرچند احکامشان مختلف بود.[6]

۴ـ تأکید ابن عربی بر تجربه مشترک دینی.[7]

۵- نقد شدید ابن عربی به علمای رسوم (فقها) در مورد صدور حکم تکفیر و قتل عارفان.[8]

۶ ـ تفسیر ابن عربی از کفر وشرک و اسلام.[9]

رابعاً: بحث از ابن عربی و مشایخ و عرفای اهل سنت در راستای تحقق بند بیستم مرامنامه کانون نو اندیشان گلستان است که اعلام می‌دارد: «اعتقاد به وحدت گوهری ادیان و تأکید بر وحدت میان مذاهب و همزیستی مسالمت آمیز برادران تسنن و تشیع واحترام متقابل به معتقدات فریقین»

روشنفکری دینی یکی از مسئولیت‌های بزرگش همگرایی و هم اندیشی و تکیه بر وحدت‌های استراتژیک اعتقادی با برادران اهل سنت و احترام به مشایخ و بزرگان آنها و ایجاد زمینه‌های گفتگوی جدی برای پیوندهای بنیادین فکری و استراتژیک است. اعلام سنت حسنه هفته وحدت و تدریس متن کتاب الاحکام السلطانیه ماوردی توسط آیت ا... العظمی منتظری

را می‌تـوان در این راسـتا ارزیابی کرد.
این حقیقتی است که حامد ابو زید نیز در مقدمه کتاب خود چنین گفت ابن عربی به آن اشاره کرده است:
«انجام سخن انکه ابن عربی عارف و فیلسـوف نه فقط پلی میان مَتفکران و فیلسوفان پیش و پس از خود در شرق و غرب است که همچنین پلی است که شیعه و سنی بی هیچ اختلافی بر آن به هم می‌رسند»[۱۰]

آثار ابن عربی

آثار ابن عربی را بیش از ۵۰۰ کتاب و رسـاله و بعضی تا ۸۰۰ نوشـته اند. او در عمـر ۷۸ سـاله‌اش (۶۳۸ – ۵۶۰) هجری قمری لحظه‌ای از نوشـتن باز نمانده است.

۶۴ جلد تفسیر قرآن

۳۷ جلد کتاب فتوحات المکیه درمدت ۳۱ سال (۶۲۹ – ۵۹۸) که دارای شش فصل و ۵۶۰ باب می‌باشد.

ترجمان الاشـواق درسال ۵۹۸ و شرح آن در ۶۱۰ در پاسخ به اتهام فقیهان.

فصوص الحکم در سـال ۶۲۷ در سـن ۶۷ سـالگی در دمشق نوشته شده و جدی ترین، کامل ترین و جامع ترین اثر اوست.

مخالفان ابن عربی

۱– فقها (علمای رسوم) در اثر حسادت و عدم درک حقیقت.
۲ـ عوام که مقلد فقهایند و تابع شـور و احساسـات و تعصبات بی مبنا.
۳ـ حـکام کـه عمدتـاً منافع خـود را در همراهی بـا فقیهان می‌دانستند تا عارفان.
۴ـ اندیشـمندان دانشـگاهی و مشـایخ عرفان (ماسینیون، ابن خلدون، شمس تبریزی)

ردیه‌هـا و مخالفتها با ابن عربـی در حیات او صورت نگرفته (شاید به دلیل عدم گسترش افکار او در میان مردم در زنده یاریش) ولی پس از مرگ او اولین ردیه توسـط محمد بن عمر دمشـقی متوفی ۶۵۲ هـ ق و اولین کتاب در نقض فصوص الحکم در سـال ۷۱۱ نوشته می‌شود. ابن تیمیّه (در گذشته سال ۷۲۸) که از علمای حنبلی بود مخالفت با ابن عربی را به اوج خود رساند.
در ایـران اولین صدای اعتـراض به ابن عربی از میان فقیهان و متکلمان برنخاسـت بلکه از میان عارفان بود. علاء الدوله سمنانی عارف مشـهور (در گذشـته به سـال ۷۳۶) درباره ابن عربی گفت: «مردی عظیم الشـأن است» و عقیده وحدت وجودی او را رد کرده

نو اندیش: ابن عربی در فص حکمت هـودی می‌گوید: مبادا کـه به عقیده مخصوصـی مقیـد باشـی و عقایـد دیگر را منکر شوی که در آن صورت بسـیار چیزها از دسـت خواهی داد. بلکه از علم به آنچه در واقع هسـت محروم خواهی شـد. پس خود را در حکم هیولی قرار بده که صورت کلیه معتقـدات را پذیرا گـردد زیرا خدای تعالی وسـیع تر وبزرگ تر اسـت از آن کـه اعتقاد معینـی او را در حصار خـود گیـرد و اوسـت کـه می‌گوید: «فاینما تُوَلوا فثَمّ وجّهُ الله»...

و گفـت: «در جمیع ملـل و نِحَل بدین رسوایی سخن کسی نگفته است و چون نیک بشـکافی مذهب طبیعیه و دهریه بهتر به بسیاری از این عقیده»[۱۱]
در اواخـر قـرن هشـتم یکـی از متکلمـان بنـام سـعدالدین تفتازانی در گذشـته به سـال ۷۹۲ به مبارزه با ابن عربی برخاست و کتابی بنام «رد اباطیل الفصوص» نوشت.
مخالفت ملا محسن فیض کاشانی:
وی بـا مخالف شـرع و عقل دانسـتن پاره‌ای از سخنان ابن عربی می‌گوید: «و فی کلماته من مخالفات الشرع الفاضحه و مناقضات العقـل الواضحه ما یضحک منه الصبیان تسـتهزئ به النسوان کما لایخفی علی من تتبع تصانیفه ولاسیما الفتوحـات خصوصاً ما ذکـره فی ابواب اسـرار العبادات ... ویأتی تارةً بکلام ذی ثبات و ثبوت و اُخری بما هو أهون من بیت العنکبوت و فی کُتبه و تصانیفه من سوء أدبه مع الله سبحانهُ فی الاقوال مالا یرضی به مسلم بحال». [۱۲]
مخالفـت مرحوم سـید جـلال الدین آشـتیانی (فـردی که به ملاصدرای زمانه شهرت یافته) با ابن عربی: او می‌گوید «شارحان و مریدان ابن عربی از ناحیه شور، نه شعور، و از جانب احساسات، نه عقل و منطق، او را ختم ولایت محمدیه به وصف اطلاق دانستند و درباره او سخن‌ها گفتند... برخی از تحقیقات ابن عربی به قدری عمیق و با جبروت اسـت که از ناحیه تفکر به دسـت نمی آید ولی لازم است دانسته شود که در کتاب لغزش‌های آشکاری وجود دارد کـه برای هیچ کس امکان آن وجود نـدارد که ادعا نماید که آنچه در تمام کتاب آمده از جانب حق (خداوند) یا پیامبر بودن افزایش و کاهش و اشـتباه و لغزش‌های باطنی و ظاهری شـیخ (ابن عربی) نازل شده است. [۱۳]
مخالفت ابن خلدون با ابن عربی: در رساله فتوی در پاسـخ به سـئوالی در باب فصوص الحکم این چنین آمده است: «محافظت مردم در قبال برخی از کتب که عقاید مهلک وخطرناکی را منتشـر می‌سازد و نُسخ بسیاری از آن در میان عموم رواج یافته، نظیر کتب ابـن عربی مانند فصوص و فتوحـات ... در باب این چنین کتب و رسائل و آثاری باید هر جا که آنها را می‌یابند بسوزانند و نابودکنند، یا آنها را در آتش بسوزانند و یا با آب بشویند، دلیل این امر، آن است که عقاید ویران سـاز ایشـان از همه کتاب‌ها پاک می‌شود زیرا به نفع مردم است که چنین عقایدی را نخوانند». [۱۴]
لوئی ماسـینیون شرق شناس مشـهور نیز مخالفت با آراء ابن عربی را چنین بیان می‌کند: «ابن عربی با اقدامی قاطع و بازگشت ناپذیر، الهیات عرفانی اسـلام را به وحدت گرایی التقاطی قرامطه،

یا اهل ارتداد انتقال داد». [15]

درخواست سوزاندن کتب ابن عربی درسال ۱۹۷۹ از سوی یکی از نمایندگان مجلس شورای مصر و ممنوعیت کتب ابن عربی در کشور عربستان و خرسند بودن آنها که ابن عربی از آنها نیست[16] نمونه دیگری از مخالفت‌های تاریخ فقهاء، فرمانروایان و... با ابن عربی در دوران جدید است که از شرح بیشتر آن به دلیل طولانی شدن مقاله صرف نظر می‌نمایم.

موافقان ابن عربی

در برابر مخالفان اندک ابن عربی، موافقان فراوان، جدی و صاحب نامی در دوران حیات وی و پس از آن تاکنون وجود دارند و می‌توان گفت که ابن عربی هر روز در جلوه‌های گوناگونی در جهان اسلام باز تولید می‌شود. نفوذ ابن عربی در میان علمای تسنن و تشیع را می‌توان ناشی از «مذهب عشق» دانست، زیرا مذهب عشق مذهب بی رنگی است. کثرت شارحان اندیشه‌های ابن عربی و پیروان او به اندازه‌ای است که امکان پرداختن به آنها در این مختصر نمی گنجد. بنا بر این به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌نمایم.

در این میان صدرالدین قونوی جایگاه وِیژه‌ای دارد و به جرأت می‌توان گفت تالی تلو تمام و کمال ابن عربی و آئینه تمام نمای اوست که شرح آن مجالی دیگر می‌طلبد .

۱- سید حیدر آملی از علمای شیعه ایران فصوص ابن عربی را کتابی «عدیم المثل والنظیر مثل القرآن» می‌خواند و می گوید: «دو کتاب منسوب به پیامبر است، اول قرآن که بر او نازل شده و دوم فصوص که از او صادر گردیده است». [17]

۲- شیخ محمود شبستری: شیخ محمود از شخصیت‌های عارف به نام قرون هفت و هشت هجری است که آثار او به شدت متأثر از اندیشه‌های ابن عربی است. او بخش زیادی از عمر خود را صرف تحقیق و تدقیق در فصوص الحکم و فتوحات مکیه ابن عربی نمود و گلشن راز او جلوه‌ای از اندیشه‌های ابن عربی است. خود او در مورد مطالعه موشکافانه‌اش در مورد کتب محیی الدین می‌گوید:

از فتوحات و از فصوص حِکَم
هیچ نگذاشتم ز بیش و ز کم

۳ـ مولوی عارف بزرگ قرن هفتم از دیگر شخصیت‌های معاصر ابن عربی تحت تأثیر اوست. در واقع می‌توان گفت که رواج اندیشه مولویه و شاذلیه به عنوان دو نحله فکری ـ عرفانی متأثر از مولوی و شاذلی تداوم حیات فکری ابن عربی است.

۴- چهل شرح بر فصوص الحکم نشان دیگری از تداوم حیات ابن عربی در دنیای اسلام است. شروح قیصری،

نو اندیش: ابن عربی گفته‌ها و نوشته‌های خود را محصول تفکر و اندیشه و سعی و تلاش فردیش نمی داند بلکه آنرا نتیجه «املاء الهی» و «در دست داشتن کلید فهم قرآن» و الهام حق تعالی می‌داند که بر زبان او جاری می‌کند و آنچه را می‌گوید که از او خواسته‌اند که بگوید و خاموشی بر می‌گزیند آنجا که امر به سکوت شده است.

عبدالرزاق کاشانی، شاه نعمت الله ولی و... دو شخصیت اول و در واقع ادامه دهنده آموزش‌های عرفان نظری ابن عربی‌اند که پس از آنها ملاصدرا، ملاعلی نوری و حاج ملاهادی سبزواری به این آموزش‌ها تداوم می‌بخشند. ملاعبدالرحمان جامی یکی از جدی ترین شارحان ابن عربی درقرن نهم هجری است که در سا ل۸۹۶ هجری دو سال پیش از مرگ خود شرح فصوص الحکم را به پایان رساند.

۵- در دوران جدید نیز شخصیت‌هایی مانند هانری کاربن؛ آن ماری شمیل و امیر عبدالقادر متفکر الجزایری قرن ۱۹ به عنوان موافقان اندیشه ابن عربی محسوب می‌شوند که برای نمونه به اظهارات هانری کربن اکتفا می‌نمایم. هانری کربن می گوید: «ابن عربی یکی از نوابغ روحانی که نه فقط یکی از بزرگ ترین شیوخ صوفیه در اسلام محسوب می‌شود بلکه یکی از بزرگ ترین عارفان جمیع ازمنه به شمار می‌رود. نابغه کبیر، ابن عربی است که با عرضه معتدلانه عقاید دینی و معتقدات عرفانی، منظومه‌ای را طرح می‌نماید.[18]

ساختار فصوص الحکم و فتوحات المکیه و چگونگی پیدایش آنها

۱- طریق ابن عربی مبتنی بر تجربه ایمانی، کشف شهود و تطهیر روح برای درک معارف و شناخت حقیقت است و در میدان معرفت او کمیت عقل را لنگ می‌داند و پای برهان و استدلال را چونان مولوی چوبین می‌شمارد. بدین جهت تعالیم اصلی واساسی او و کتب مهمش یعنی فصوص الحکم و فتوحات المکیه مبتنی بر ساختار تجربه عرفانی اوست.

ابن عربی در باب ۱۸۸ جلد دوم صفحه ۳۷۶ فتوحات حدیثی را به نقل از استادش مکین الدین ابو شجاع زاهد بن رستم اصفهانی بزّاز نقل می‌کند که پیامبر فرمودند: «رشته رسالت و نبوت قطع شد و پس از من دیگر رسولی یا پیامبری نخواهد آمد. این گفته بر مردم گران آمد و حضرت فرمود: «و لکن المبشرات» یعنی مبشرات ادامه خواهد یافت. پرسیدند: «مبشرات» چیست؟ فرمود: «رُؤیا المُسْلِم و هی جزء من اجـزاء النُبُوة» یعن خواب رحمانی که جزئی از اجزاء نبوت است .

چگونگی پیدایش فصوص الحکم از زبان ابن عربی

ابن عربی در خطبه کتاب فصوص می‌نویسد: «اما بعد، من رسول خدا را در رؤیایی بشارت آمیز به خواب دیدم – دردهه آخر از محرم سال ۶۲۷ در شهر دمشق – که به دست خود کتابی داشت.

مرا فرمود: این کتاب فصوص الحکم است، بگیر و نزد مردمانش بر تا از آن بهره جویند. گفتم: شنیدم و فرمان خدای راست و رسول او را و صاحبان امر را از میان ما، چنان که امر فرموده اند. پس خواست حضرت را به جای آوردم و نیت خالص گردانیدم و قصد و همت بر آن گماشتم که این کتاب را ـ چنان که رسول خدا فرمود ـ بی هیچ کم و زیاد آشکار کنم.[۱۹]

نکته جالب در متن عربی خطبه این است که حتی پیامبر (ص) نام کتاب را تعیین فرموده. به این متن توجه کنید: «فانّی رایتُ رسول الله (ص) فی مبشرةٍ .... و بیَدِهِ (ص) کتابٌ، فقال لی: هذا «کتابُ فصوص الحکم» خُذْهُ وَ اُخْرُج به الی الناس یَنتَفِعُونَ به».[۲۰]

نو اندیش: ابن عربی کثرت (پدیده‌ها واعیان ثابته) را تجلی وحدت و ذات یگانه هستی بخش می‌داند و بر این باور است که «لیس فی الوجود الاالله» . ابن عربی تصریح می‌نماید: «سبحانَ مَنْ أظْهَرَ الأشیاءَ وَ هُوَ عَیْنُها» پاک و منزه است خداوندی که پدیده‌ها را آفرید و او عین آنهاست.

چگونگی پیدایش فتوحات المکیه از زبان ابن عربی در کتاب فتوحات: ابن عربی درچند جا از کتاب فتوحات تصریح می کند حتی یک حرف از این کتاب را ننوشته مگر در ارتباط و اتصال با عالم غیب و الهام الهی. برای نمونه به چند مورد اشاره می‌نمایم.

۱- در باب ۳۷۳ جلد یک صفحه ۴۵۶ می‌نویسد: «فَوَاللّه ما کَتَبْتُ منه حرفاً الا عنْ املاءٍ الهیٍّ و القاءٍ ربانیٍ اوْ نَفْثٍ فی روح کیانی»

۲- در باب ۳۶۶ جلد۳ صفحه ۳۴۴: «فجمیع ما نتکلمُ فیه فی مجالس و تصانیفی انما هو من حَضْرَةِ القرآن و خزانه فاننی اعطیت مفتاح الفهم فیه و الاِمداد منهُ» پس هر آنچه در نشست‌ها و آثارم می‌گویم ثمره حضور در پیشگاه قرآن وگنجینه‌های آن است که من کلید فهم قرآن و کمک جستن از آن را دارم.

این عبارتها به خوبی بیانگر این واقعیت است که ابن عربی گفته‌ها و نوشته‌های خود را محصول تفکر و اندیشه و سعی و تلاش فردیش نمی داند بلکه آنرا نتیجه «املاء الهی» و «در دست داشتن کلید فهم قرآن» و الهام حق تعالی می‌داند که بر زبان او جاری می کند و آنچه را می‌گوید که از او خواسته‌اند که بگوید و خاموشی بر می‌گزیند آنجا که امر به سکوت شده است.

۳- خاطبنی علی الفصوص من غیر واسطة غیر مرة بمکه و دمشق.[۲۱] او (حضرت حق) بویژه بدون واسطه بارها مرا در مکه و دمشق مورد خطاب قرار داد.

۴- أنی رایتُ الحق فی النوم مرتین و هو یقول لی.[۲۲] هماناً من خداوند را دو بار درخواب دیدم و او به من می‌گفت ...

فتوحات محصول الهام غیبی و ارتباط ابن عربی با جوانی الهام دهنده در کنار حجرالاسود است. با این تماس تدوین فتوحات مکیه آغاز شد. دراثر این تماس بود که محتوای اصلی فلسفه عرفانی خود را از آن جوان گرفت تا به دستوری که آن جوان صادر کرد امروز همه مسلمانان از برکات آن روزی معنوی بهره مند باشند. در واقع آنچه ابن عربی در فتوحات بیان کرده ترجمه تجلیات و انتقال حکمت از آن «جوان گویای خاموش» به اوست.

برای اطلاع بیشتر دوستان عین عبارت فتوحات را دراین رابطه می‌آورم: «چون به مکه پر برکت رسیدم درکنار حجر الاسود جوانی را دیدم که گویای خاموش، زنده مرده، مرکب بسیط، محاط محیط بود... بعد خداوند مرا از مقام او ومطلع ساخت و اینکه او از کجاست و نزاهت و طراوت او ازچه روست، چون مقام و سبب نزولش را دریافتم و مکانت وجودی او را شناختم دست راست او را بوسیدم و رعق وحی گونهاش را مسح کردم و به او گفتم ببین که خواهان همنشینی با تو و علاقمند به انس با تو هستم. او به رمز و اشاره و کنایه دستورداد که فطرتش برآن است تا با کسی جز به رمز و اشاره صحبت نکند... بر طبق اشاره او حقیقت جمال او بر من عیان شد، هیئت او آشکارشد و من را حالت غش دست داد و از ترس بر خود لرزیدم، دانست که علم به او مرا حاصل گشته است... بعد گفت که به ترتیب نشأت و صورت من بنگر... من همان علم و عالم و معلومم و من همان حکمت و حکیم و محکم هستم... من همان بهشت موعودم و میوه الهی آن هستم، ازمن کشف حجاب کن. آنچه درمن نوشته شده بخوان و بعد آنچه را فهمیدی در کتابت بنگار و به تمامی دوستانت برسان».[۲۳]

تجربه لقاء ابن عربی: ابن عربی در آثار خود در مواردی به تجربه لقاء اشاره نموده و آن را بسیار تعیین کننده در سلوک خویش دانسته است. از جمله در فتوحات ج ۲ صفحه ۴۹۱ و جلد ۴ صفحه ۱۷۲ و نیز در دیوان المعارف می‌گوید: « من چنان که شرح دادم می‌زیستم تا زمانی که رحمت الهی به محافظتم برخاست و در عالم خواب دیدم که حضرات محمد و عیسی و موسی رحمة الله علیهم به سویم شتافتند، حضرت عیسی ترغیبم فرمود تا به زهد و تذلیل نفس پرداز. حضرت موسی قرص خورشید را به من مرحمت فرمود و مرا گفت که از طریق توحید به علم لدنی نایل خواهم گشت و حضرت محمد مرا امر فرمود که به پاس احترام من، روزه گیر تا مصون و محفوظ بمانی. ازدهشت از خواب برخاستم و سراسر شب را وقف ترتیل قرآن نمودم. بعد از آن عزم جزم کردم تا خویش را مجاهد فی سبیل الله سازم و حیاتم را وقف آن نمایم».[۲۴]

۵ ـ ابن عربی در مقدمه فتوحات المکیه می‌گوید: «اغلب آنچه در این رساله می‌بینی همانی است که خداوند هنگام طواف خانه مکرمش یا هنگام نشستن در حرم مشرفش بر من گشود و من آن را در ابواب شریف قرار دادم و معانی لطیف ساختم» و در جلد دوم فتوحات صفحه ۱۸۱ می‌گوید: «ما این ترتیب را به اختیار خود قصد نکردیم و اگر از خودم بود جایش اینجا نبود...

والله تعالی این ترتیب را به دست ما انجام داد و ما هم همین گونه‌اش گذاشتیم و اظهار نظری نکردیم که الله تعالی هر آنچه را در عالم وجود مقرر فرموده است با الهام به قلوب املا می‌کند که عالم کتاب مسطور الهی است.[۲۵]

> **نو اندیش ایرانی: ابن عربی معتقد است که فرقی نمی کند که مردم به کدام مذهب و شریعت عمل می‌کنند، زیرا در نهایت و درهر دو حالت چیزی جز خداوند را پرستش نمی کنند چه به این امر آگاه باشند و چه نباشند. زیرا او معتقد است «فَاِن لِلحَقّ فی کُلِّ معبود وَجْهاً».**

ابن عربی و مسئله وحدت وجود

ابن عربی چنان که در حدیث کنز و در کتاب شجرة الکون به آن اشاره نمود جهان را ثمره عشق الهی و تجلی اسماء و صفات خداوند می‌داند. او بر این باور است که درک ذات خداوند امری ناممکن است و او را از روی آثار و تجلی ذات در قالب اسماء و صفات که جلوه هایش اعیان ثابته (پدیدهای هستی)اند می‌توان به مشاهده نشست؛ لذا او کثرت (پدیده‌ها واعیان ثابته) را تجلی وحدت و ذات یگانه هستی بخش می‌داند و بر این باور است که «لیس في الوجود الاالله». ابن عربی تصریح می‌نماید: «سبحانَ مَنْ أظْهَرَ الْاشیاءَ وَ هُوَ عَیْنُها» پاک و منزه است خداوندی که پدیده‌ها را آفرید و او عین آنهاست.[۲۶]

ابن عربی نتیجه نگاه وحدت وجودی به هستی را «حیرت» و «انسان متحیر» را انسانی واصل به حق می‌داند و در مقام تمایز میان «حیرت اهل نظر» با «حیرت اهل الله (عرفا)» می‌فرماید: «اصحاب فکر در افکارشان از حدود اکوان فراتر نرفته‌اند پس گاه به حیرت می‌افتند و عاجز می‌شوند. اما اینان (اهل الله) از اکوان فراترند و شهودی جز در او (الله) بر ایشان نمانده است. مشهود ایشان اوست. و چون این گونه است حیرت ایشان در اختلاف تجلیات (و تعارض ادله) شدیدتر از حیرت اهل نظر (از فلاسفه و متکلمان) است. پس این که رسول (ص) یا هرکس دیگری فرموده زِدْنی فیکَ تحیُّراً در حقیقت طلب توالی تجلی است. این است فرق حیرت اهل الله و حیرت اهل نظر. اهل عقل می‌خوانند:

و فی کل شیء له آیة
تدل علی انه واحد

و صاحب تجلی می‌خواند:

وفی کل شیء له آیة
تدل علی انه عینه

و آنچه میان مقام این دو است همان است که میان کلامشان و در وجود جز الله نیست و الله را جز الله نمی شناسد. و از همین حقیقت بود که گفت «انا الله» چونان ابویزید یا گفت سبحانی که این بعضی از آن است که گفته اند. پس هر که به حیرت رسید واصل است».[۲۷]

ابن عربی تصریح می‌کند که « العالم کلها الاسماء الحسنی»[۲۸] و یا «العالم هو ظل الله»[۲۹] و در جایی دیگر می‌گوید: « اِنّ العالَم لَیْسَ الّا تَجَلّیهِ فی صُوَرِ أعیانِهم الثّابِتَه الّتی یَستصِلِ وجودها بدونِهِ»[۳۰] یعنی: همانا هستی جز تجلی خداوند در اشکال پدیده‌ها نیست که بدون وجود خداوند وجود آنها محال است. در فتوحات می‌گوید: «مِمّن تَفِرُّ و ما فی الکون الا هُو» از که می‌گریزی در حالی که در عالم هستی جز خدا نیست و کُلِ شیءٍ تَراهُ ذلک الله و هر چیزی را که می‌بینی آن خداست.[۳۱]

سخنان ابن عربی جلوه‌ای دیگر از کلام مولا علی (ع) است که می‌فرماید: «ما رأیتُ شیئاً الا و رأیت الله قَبْلَهُ وَ بَعْدَهُ و مَعَهُ» و نیز این سخن عمیق خطبه اول نهج البلاغه که حضرت در مورد ارتباط خداوند با پدیده‌ها می‌فرماید: مَعَ کُلِّ شی ءِ لا بِمقارَنَهِ و غَیرُکُل شیءِلا بِمُزایلةِ. یعنی: خداوند با هر پدیده‌ای هست نه اینکه قرین با آن‌ها باشد و غیر از پدیده هاست نه آنکه جدا از آنها باشد.

نتیجه نگرش وحدت وجودی

۱- هر حمدی درجهان نسبت به هرچیز و هر کسی صورت پذیرد در واقع حمد خداست.

۲- نظر کردن به هر پدیده‌ای از پدیده‌های عالم در واقع نظر کردن به خداست.

۳- عبادت برای هرمعبودی در نهایت عبادت خداست زیرا به تعبیر ابن عربی «خداوند همان معبود در هر معبودی است که در پشت حجاب صورت قرار دارد»[۳۲] به همین دلیل ابن عربی معتقد است که فرقی نمی کند که مردم به کدام مذهب و شریعت عمل می‌کنند، زیرا در نهایت و درهر دو حالت چیزی جز خداوند را پرستش نمی کنند چه به این امر آگاه باشند و چه نباشند. زیرا او معتقد است «فَاِن لِلحَقّ فی کُلِ معبود وَجْهاً»[۳۳] به درستی که خداوند در هر معبودی جلوه و صورتی دارد.

ابن عربی ومسئله ولایت

ولایت در نزد اهل تصوف اعتقاد به وجود انسان‌های صاحب مقام و منزلت الهی و واجد کشف و کرامات باطنی است. آنها از اولیاء خاص و برگزیدگان خداوند محسوب می‌شوند. از نظر ابن عربی ولایت باطن نبوت است. ولایت امری دائمی است درحالی که نبوت مقطعی است. به همین دلیل خداوند خود را رسول و نبی نخوانده ولی خود را در آیات متعدد به عنوان ولی معرفی نموده است: الله ولی الذین آمنوا

ابن عربی و ختم ولایت محمدی

ابن عربی خود را ختم ولایت مقیده محمدی و عیسی را

ختـم ولایت علی الاطـلاق می‌داند و می‌گویـد: «در مکاشـفه‌ای که مرا بود با روح محمدی، رسـول مرا خاتم ولایت مطلقه بنمود یعنی عیسـی، و مرا از پس قفای ختم ولایت بداشت و محمد بـه وی گفت این پسـر تو وخلیل تو و عدیل توسـت. پس من بدانسـتم که من خاتم ولایت مقیده محمـدی‌ام و او خاتـم ولایـت علی الاطلاق. چرا که عدیل مسـاوی بود. چون از آن مکاشفه باز آمدم تعبیر آن به همین کـردم که من ختم ولایت محمدی ام». [۳۴]

ابـن عربـی خـود را ختم ولایـت مقیده محمـدی و عیسـی را ختـم ولایت علی الاطـلاق می‌دانـد و می‌گویـد: «در مکاشـفه‌ای که مرا بود بـا روح محمدی رسـول مـرا خاتم ولایـت مطلقـه بنمود یعنی عیسـی ، و مرا از پـس قفای ختم ولایـت بداشـت و محمد بـه وی گفت این پسـر تو وخلیل تو و عدیل توسـت. پس من بدانسـتم که من خاتم ولایت مقیده محمـدی‌ام و او خاتم ولایت علی الاطـلاق. چـرا که عدیـل مسـاوی بود. چـون از آن مکاشـفه بـاز آمـدم تعبیر آن بـه همین کردم که مـن ختم ولایت محمدی ام».

نصـر حامـد ابوزیـد و مفهـوم ولایت

حامد ابوزید، ولایـت را به معنای اسـتمرار رابطه زمین و آسمان پس از پیامبـر می داند و می گویـد: «اما جنبه عمیق تـر مفهوم ولایت، تاکید بر بسـته نشدن رابطه زمین و آسمان است. به نظر فقیهان و متکلمـان همه ادیان، وحی تکامل یافته ترین حالت رابطه پیامبر با خداوند اسـت. بی شـک اینکه محمد خاتم الانبیاء و المرسلین کم کم بدین معنا شـده که اینک انسـان اسـتقلال یافته است و دیگر می‌تواند به خود اعتماد کند. آسـمان هر آنچه داشـته گفته و اینک انسان است که تصمیم می‌گیرد که آیا با پیروی از دستورات آسمان سعادتمند شود یا با سرپیچی از آن‌ها هلاک. اماروشن ساختن معنا – معنای آنچه آسـمان دستور داده یا نهی کرده — از یک سو فقیهان و از سـوی دیگر متکلمان را به درگیری کشانده است. تجربه‌های معنوی تلاشـی دائمی برای رابطه برقرار کردن با آسـمان است. از همین رو باید بر افتتاح باب آسمان تأکید کرد». [۳۵]

حقیقت محمدیه

ابن عربی در رساله شجرة الکون به تشریح «حقیقت محمدیه» پرداختـه و پیامبـر اکرم (ص) را راز هسـتی و معنـی کلمه «کن» می‌داند. در نگاه ابن عربی همه کائنات به خاطر محمد(ص) آفریده شـده و محمد (ص) برای خدا. او مظهر تام وتمام اسماء و صفات الهـی و برگزیده ترین آفریده خداسـت. به همین جهت او را خاتم ولایـت و نبوت معرفی می‌کنـد و او را تنها پیامبـری می‌داند که قبل از بعثت مقام ولایت داشـته در حالی که پیامبران دیگر پس از بعثتشـان به این مقام (نبوت و ولایت) می‌رسـند و همه انبیاء پیش از پیامبر مسـتضیء به نور ولایت او هسـتند زیرا آفرینش محمد از نور هدایت الهی اسـت و پیش از آن که آدم آ فریده شـود او پیامبر بوده است. کنت نبیا و آدم بین الماء والطین. در نگاه ابن عربی حتی آدم در تمسک به پیامبر (ص) ازسوی خداوند مورد عفو قرار گرفت. [۳۶]

مـا بـدون داوری عیـن متن ابن عربـی را می‌آوریم کـه تعبیر دیگری ازروایت «لولاکَ لَما خَلَقْتُ الافلاک» است:

« أنتَ مراد الارادة، مقصودالمشیّه، فالکُلّ مرادٌ لأجْلِکَ و أنتَ مرادٌ لأجْلِهِ أنتَ مُختارالْکَـوْن وَ أنتَ صَفْوَةُ کَأسِ الحُبّ أنتَ دُرّةُ هذه الصَّدْفَةِ وَ أنتَ ثمرَةُ هذِهِ الشـجرة» یعنی «تو سرانجام و هدف آفرینشی، تو مقصود هر خواسته ای، همه چیز به خاطر تو خواسته شد، و تو برای او (خدا) برگزیده هستی، تو جام ناب عشـقی، تو گوهر این صدف و میوه این درختی (درخت هستی).[۳۷]

خلاصـه تئوری ابـن عربی در مورد حقیقت محمدیه این است که :

۱– حضرت محمد نخسـتین وجودی اسـت که به صفت وجود آراسته گشته و این وجود از او به سایر مخلوقات نیز سر می‌زند.

۲– تمـام پیامبـران و تعالیـم آنهـا در اصل مظاهـر حقیقت محمدیه‌انـد ولی این حقیقت محمدیه تنها در او به نحو تام و تمام تجلـی یافته و حتی بر حقیقت تمامـی پیامبران پیش از او مقدم بوده و به آنها افاضه گشته و در تعالیم آنها تجلی یافته است.

۳– حقیقت محمدیه نسـل به نسـل به مردم انتقال یافته و در نهایت به صورت کامل تر در هویت تاریخی محمد (ص) شـکوفا گشت و در تصوف استمرار یافت.[۳۸]

توجـه: به نظر می‌رسـد آنچه در آثار ابن عربـی درباره حقیقت محمدیـه و کیفیت آفرینش پیامبر وجود دارد با متن قرآن سـازگار نباشد. فَتَأمَّلْ

استمرار و بسط تجربه نبوی در ارتباط انسان‌های کامل با نازل شدن امر الهی بر آنها

ابن عربی معتقد اسـت اگر چه دوران رسـالت به پایان می‌رسد ولی پس از رسـول نوبت به وارثان می‌رسـد. وی می‌گوید: اگر چه سلسله نبوت و رسالت منقطع می‌شود، امر الهی انقطاع ناپذیر است و علـی الدوام بر کاملان (انسـان‌های کامل) نازل می‌شـود. کامل در ارتباط دائم با حضرت حق اسـت و احکام را بلاواسـطه از او اخذ می کند نه مانند مجتهدین و علمای رسـمی که نیازمند توسـل به مبانی استنباط از کتاب و سنت و اجماع و غیرآنند»[۳۹]

کلود عدّاس نیز معتقد است پس از رحلت پیامبر ولایت ناشی از حقیقـت محمدیه را تجلی یافته در نبوت جامع می‌داند و می‌گوید: «در حقیقت، موت رسول خدا، پایان طریق وصول به سنت و قانون

نبوت است. هیچ قانون مقدّسی بعد از این نخواهد بود. اما ولایت که از حقیقت محمدیه صادر می‌شود، از بین نرفته است بلکه در نفوس اولیاء جلوه می‌نماید و در صورت نمائی خود، به صورت نبوت جامع در نفوس منزوی و اهل عزلت عیان می‌شود».[۴۰]

نو اندیش ایرانی: حقیقت محمدیه نسل به نسل به مردم انتقال یافته و در نهایت به صورت کامل‌تر در هویت تاریخی محمد (ص) شکوفا گشت و در تصوف استمرار یافت.

مقام انسان در آثار ابن عربی

شاه بیت سخن ابن عربی حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» است. ابن عربی انسان را ترکیبی از حق (روح خدا) و خلق (پدیده‌های هستی) می‌داند و در فصوص می‌گوید: «پس خداوند این صفت‌ها را در میان دو دست خود برای آدم جمع نکرد مگر به جهت بزرگداشت او و از این روی ابلیس را گفت: چه بازداشت تو را که سجده آوری آن را که به دو دست خویش آفریدمش و این بزرگداشت همانا آن بود که صورت عالم و صورت حق در آدم جمع شد و این دو صورت همان دو دست حق است. صورت ظاهر انسان را خداوند از حقایق و صورت‌های عالم کرد و صورت باطن او را به صورت خود آفرید و از این روی درباره او گفت: «کنتُ سَمْعَهُ و بَصَرَهُ» (من شنوایی و بینایی او می‌شوم) و نگفت «کنتُ عَینَهُ و اُذُنَهُ» (من چشم وگوش او می‌شوم). و در میان دو صورت فرق نهاد.[۴۱]

ابن عربی نیکی را ذاتی انسان می‌داند و به همین جهت معتقد است که انسان در جاهلیتش همان است که در اسلامش. زیرا در فلسفه محیی الدین عربی هیچ چیزی از «هیچ» زاییده نمی شود. او برای اثبات داعیه خود به حدیث پیامبر(ص) اشاره می‌نماید که فرمودند: «بهترینتان در جاهلیت بهترینتان در اسلام است». و نصر حامد ابوزید نتیجه می‌گیرد که ابن عربی با اشاره متواتر به این حدیث در آثار خود می‌خواهد اثبات کند که نیکی در ذات انسانهاست و ضرورتاً با ایمان رابطه ندارد» (ر.ک.حامد ابوزید. چنین گفت ابن عربی صفحه ۴۷) ابن عربی دیالکتیک بین عاشق و معشوق و عبد و معبود را در حدیث زیر مطرح می‌کند و آن را راز شکستن بت نفس و خدا گونه شدن انسان می‌داند. حدیث قدسی که ابن عربی مستند صورت باطنی انسان و خلق آدم بر صورت خداوند قرار داده این است: لایزالُ الْعَبْدُ یتقرّبُ الیَّ بالنوافل حتی أحببتَهُ فاذا أحْبَبْتُهُ کنتُ سَمْعَهُ الّذی یَسْمَعُ بِهِ و بَصَرَهُ الّذی یَبْصُرِ به و یَدَه الّتی یبطُشُ بِها و رِجْلِهِ الّذی یَمْشی بها و ان سَألَنی لَاَعْطَیْتُهُ».[۴۲]

ابن عربی، انسان و اسماء الهی

ابن عربی و امامت زنان: نظر ابن عربی در مورد زنان با توجه به دوره تاریخی‌اش و با عنایت به اینکه هنوز هم کثیری از فقهاء اعتقادی به حضور زنان در امور سیاسی، اجتماعی و حتی فرهنگی ندارند، بسیار پیشراونه و مترقی است. او دلیل کسانی را که رهبری زنان را رد می‌نمایند فاقد دلیل شرعی می‌داند. او می‌گوید: «گروهی امامت زن را مطلقاً صحیح دانسته‌اند و من هم آنرا قبول دارم. وگروهی امامتش را مطلقاً ممنوع کرده‌اند و گروهی امامتش را فقط برای زنان و نه مردان جایز دانسته‌اند. علت(نظر ما) این است که رسول الله (ص) به کمال بعضی زنان شهادت داده‌اند ـ آنچنان که به کمال بعضی مردان که بسیار بیشتر از زنان بوده‌اند ـ این کمال همان نبوت است و نبوت امامت است پس امامت زن پذیرفته شده است.

و (نیز) اصل امامت اوست و سخن کسی که بی دلیل امامت او را ممنوع دانسته اعتنایی نیست و هیچ نص و دلیلی برممنوعیت وجود ندارد و دلیل منع با اصل به اشتراک می‌نشیند و دلیل در برابر اصل ساقط می‌شود و اصل جواز امامت پایدار می‌ماند».[۴۳]

ابن عربی و توجه توأمان به ظاهر و باطن احکام شریعت: ابن عربی با دو سوی افراط و تفریط در مواجهه با شریعت انتقاد و مخالفت کرده و راه اعتدال را توجه همزمان به باطن احکام و ظاهر آنها می‌داند و می‌گوید: «خداوند با عموم انسان سخن گفته و ظاهر و یا باطن او را تخصیص نفرموده است. و انگیزه‌های مردم بیش‌تر آنان را به شناخت احکام ظاهرشان واداشت و سبب شد تا از احکام باطن غافل بمانند به جز اندکی که همان اهل الله اند. اینان هم در پی ظاهر بوده‌اند و هم باطن و حکمی نبوده که برظاهر خویش بپذیرند مگر آنکه بدانند با باطنشان هم رابطه‌ای دارد. همه احکام شرایع را این گونه گرفته‌اند و خداوند را با انچه بر ظاهر و باطنشان تشریع فرموده است بندگی کردند و سعادت یافتند و طایفه سومی هم بود که گمراه کرد و احکام شریعت را گرفت و فقط با باطنش کار داشت و ظاهر را یکباره کنار نهاد. اینان را باطنیه خوانند و خود به مذاهب مختلفند».[۴۴]

ابن عربی ونصیحت به حاکمان

ابن عربی از عرفایی بوده است که نسبت به سرنوشت مردم و رنجهای آنها توجه داشتند و حاکمان را با الهام از حدیث پیامبر درمورد نصیحت پیشوایان، پند و اندرز می‌داده است. نامه او به کیکاووس صاحب بلاد روم و یونان گویای این واقعیت است. ابن عربی با لحنی پدرانه و پند آموز به کیکاووس می‌نویسد: «در صحیح از رسول الله (ص) آمده که فرمود: دین همانا نصیحت است. پرسیدند یا رسول الله نصیحت به که؟ فرمود به خدا و رسول خدا و امامان مسلمین و توده هایشان و بی شک تو یکی از آن امامان مسلمینی و خداوند این امر را به تو واگذاشته و تو را نایب خویش در زمینش و حکمران آن چه به مردم مربوط شود قرار داده و ترازویی

برایت گذاشته است تا آن را در میانشان بر پا داری و حجت آشکاری نهاده تا بر آن راه روی و مردم را هم بدان بخوانی. ولایت بر همین شرط است و بر آن با تو بیعت کردیم. عدالت به سود هر دو است و دود ظلم جز در چشم خودت نمی رود. مبادا فردا تو را در میان پیشوایان توده مسلمانان از زمره زیان کارترینان بیابم وشکرت به نعمتهای الهی کفر نعمت و اظهار گناه و مسلط کردن نمایندگان بدکردار بر رعیت ضعیف، به زور سلطنت نباشد ـ که خدا از تو زورمندتر است ـ کسانی که به جهالت و غرض‌های شخصی حکم می‌رانند و تو مسئول آن حکم هایی، پس‌ای پسر، خدا به تو نیکی کرده و خلعت نیابت برتو پوشانده، تو نایب خدایی میان خلایق و سایه اویی روی زمین، پس حق مظلوم از ظالم بگیر. و مغرور مشو به این که خداوند با وجود ظلم‌ها و تعدی‌ها بر حقوق سلطنت را گشوده و بلاد را آرام نگاه داشته که این نه اهمال که امهال از جانب حق است. تا روزی که اعمالت در برابرت قرار داده شود فقط تا روز مرگ فرصت داری. وقتی که به جایی روی که پدرانت رفتند. مبادا که در آن روز پشیمان شوی که در آن روز پشیمانی سودی ندارد».[45]

نو اندیش: ابن عربی نیکی را ذاتی انسان می‌داند و به همین جهت معتقد است که انسان در جاهلیتش همان است که در اسلامش. زیرا در فلسفه محیی الدین عربی هیچ چیزی از «هیچ» زاییده نمی‌شود. او برای اثبات داعیه خود به حدیث پیامبر(ص) اشاره می‌نماید که فرمودند: «بهترینتان در جاهلیت بهترینتان در اسلام است» . و نصر حامد ابوزید نتیجه می‌گیرد که ابن عربی با اشاره متواتر به این حدیث در آثار خود می‌خواهد اثبات کند که نیکی در ذات انسانهاست و ضرورتاً با ایمان رابطه ندارد»

منبع:http://hoseinkabir.blogfa.com

پی نوشت‌ها:

۱. مائده/ ۵۴
۲. مثنوی، دفتر اول ندای نی
۳. فصوص الحکم ص۶ – ۴۹۵ ترجمه محمد علی و صمد موحد
۴. فصوص الحکم ص۱۶۲
۵. ابن عربی سفر بی بازگشت، نوشته کلود عداس، ترجمه رادمهر ص ۷ – ۱۴۶
۶. چنین گفت ابن عربی، نصر حامد ابوزید، ترجمه موسوی خلخالی
۷. همان، صص ۹ – ۲۶۷
۸. همان صص ۴- ۲۷۲
۹. همان صص ۱۲- ۳۱۱ و نیز۱۷- ۳۱۶
۱۰. همان ص ۱۷
۱۱. فصوص الحکم، ترجمه محمد علی و صمد موحد، ص ۴۰
۱۲. همان ص ۹- ۸۸
۱۳. همان، ص ۸۸
۱۴. ابن عربی سفر بی بازگشت، کلود عداس، ص ۱۸۷
۱۵. همان ص ۱۸۵
۱۶. همان ص ۱۳
۱۷. نصّ الفصوص سیدحیدر آملی صفحه ۶۴
۱۸. ابن عربی، سفر بی بازگشت صفحه ۸۶
۱۹. فصوص الحکم به کوشش محمد علی و صمد موحد صفحات ۴- ۱۳۳
۲۰. کتاب عربی فصوص الحکم، ص ۳۳، چاپ بیروت دارالکتب العلمیه
۲۱. فتوحات ج ۱، باب ۷۱، ص ۶۵۸
۲۲. فتوحات ج ۱ باب ۶۸، ص ۲۳۴)
۲۳. فتوحات مکیه جلد ۱ صفحات ۴۷ تا ۵۱ به نقل از کتاب ابن عربی سفر بی بازگشت نوشته کلود عداس ترجمه فرید الدین رادمهر صفحه ۱۱۹
۲۴. منبع پیشین صفحه ۴۴
۲۵. به نقل ازکتاب چنین گفت ابن عربی نوشته نصر حامد ابو زید ترجمه احسان موسوی خلخالی صفحات ۱۱۳و ۱۱۴
۲۶. فتوحات مکیه جلد ۲ ص ۴۵۹
۲۷. منبع فوق صفحات ۳- ۲۷۲ به نقل از فتوحات جلد ۱ صفحات۴- ۳۰۳
۲۸. فتوحات ج ۳ ص ۴۰۵
۲۹. فصوص ج ۱ ص ۱۰۱
۳۰. فصوص ج۱ص ۸۱
۳۱. به نقل ازکتاب درخت هستی محیی الدین عربی ترجمه و توضیح دکتر گل بابا سعیدی صفحه ۲۶
۳۲. فتوحات جلد۳/ ۳۵۳
۳۳. فصوص جلد۱ صفحه ۷۲
۳۴. فصوص الحکم ترجمه محمد علی و صمد موحدی ص ۸۲
۳۵. چنین گفت ابن عربی نوشته نصر حامد ابویزید ص ۸۱
۳۶. رجوع کنید به درخت هستی صفحات ۳۷، ۸۸،۱۰۳
۳۷. کتاب درخت هستی محیی الدین بن عربی ترجمه دکتر گل بابا سعیدی صفحات ۳۶_۷
۳۸. ابن عربی سفر بی بازگشت صفحات ۸-۴۷
۳۹. فتوحات مکیه ج ۳، ص ۲۱۰
۴۰. ابن عربی سفر بی بازگشت ترجمه فریدالدین رادمهر صفحه ۷۹
۴۱. فصوص الحکم ترجمه محمد علی و صمد موحد صفحات ۵_۱۶۴
۴۲. ابن عربی، سفر بی بازگشت، صفحه ۷۰
۴۳. فتوحات مکیه جلد ۱ صفحه ۴۸۱ به نقل از حامد ابوزید چنین گفت ابن عربی ص ۳۰۴
۴۴. چنین گفت ابن عربی صص ۵ – ۲۷۴
۴۵. فتوحات ج۴ ص ۶۰۴ به نقل از چنین گفت ابن عربی ص ۱۴۸

مقالات وارده

■ « ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» عامل شکوفایی تفکیک/ محمد بیابانی اسکویی
■ ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»/ حمید رضا مقصودی
■ پاسخی به دفاعیات تفکیکیان/حسن میلانی
■ پاسخی به کتاب مسأله قیاس: مخالفت با برهان و استدلال یا مخالفت با نواقص منطق؟!/ م. خراسانی
■ تأملی در مقاله دفاع از حدیث/ سید محمد نجفی

۱
مقاله وارده

«ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» عامل شکوفایی تفکیک

محمد بیابانی اسکویی

زندگینامه

محمد بیابانی اسکویی تحصیلکرده حوزهای علمیه تبریز و مشهد و قم است. وی دانش پژوه خارج فقه و اصول و دارای مدرک دکترای تخصصی کلام از مؤسسه امام صادق علیه السلام است. اسکویی کتب متعددی را تصحیح، تنظیم و تالیف نموده است. «ترجمه توحید الامامیة»، «نماز وسیله قرب و معرفت خدا»، «معرفت نبی»، «آخرین دولت» و «معرفت امام» از جمله کتب اوست. از دکتر بیابانی همچنین مقالات متعددی در موضوعات کلامی و اعتقادی در نشریاتی چون سفینه و کیهان اندیشه به چاپ رسیده است. بیابانی هم اکنون به تحقیق و تدریس در حوزه علمیه قم اشتغال دارد.

سردبیر محترم فصل نامه معرفتی و اعتقادی سمات

با حمد و ثنای الهی و صلوات بر رسول خدا و اوصیای طاهرینش و سلام و تحیت بر شما که در این روزگار غربت معارف اعتقادی اهل بیت علیهم السلام اقدام به ترویج آن کردید، در شماره دوم مجله سمات مقاله‌ای با عنوان «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» چاپ گردید. در این مقاله، صد و چهل و یک بار به آثار تفکیکیان استناد شده است. از مجموع این مستندات، سی و سه مورد به اصل نوشته‌های مرحوم میرزای اصفهانی مربوط است و شانزده مورد به تقریرات دروس ایشان که توسط مرحوم آیه الله حاج شیخ محمود حلبی نوشته شده است و چهار مورد نیز مربوط به نوشتهٔ مرحوم یگانه است که در دروس عمومی مرحوم میرزای اصفهانی شرکت می‌کرده و مباحث مربوط به معرفت نفس ایشان را تحریر کرده است. بقیه مستندات، به شاگردان بی واسطه یا با واسطه آن بزرگوار مربوط است.

از آنجا که مرحوم میرزای اصفهانی، بنیانگذار و سر سلسله تفکیکیان به شمار می‌آید و در حقیقت اصول و مبانی ایشان، انگیزه اصلی استاد حکیمی در طرح این دیدگاه به عنوان « مکتب تفکیک»[1] بوده است، لذا بر آن هستیم ابتدا مدعا و استنادات نویسنده مقاله مورد نظر را در محدوده‌ی مکتوبات اصلی مرحوم میرزای اصفهانی مورد تحقیق و بررسی دقیق قرار دهیم.[2] زیرا در نسبت امری به یک شخص نوشته‌های خود او بر تقریرات و منقولات مقدم است؛ به ویژه اگر بین تقریرات و نوشته‌ها، اختلافی هم وجود داشته باشد. و بالاتر از همه اینکه نوشته‌های خود شخص از نظر تاریخی متأخر از تقریرات و منقولات بوده باشد. و چون دست نوشته‌های مرحوم میرزای اصفهانی از نظر تاریخی متأخر از تقریرات است و در برخی موارد میان دست نوشته‌ها و تقریرات اختلافاتی چشمگیر وجود دارد، بررسی دست نوشته‌ها دارای اولویت است.

از سوی دیگر دعاوی فراوان مطرح شده در مقاله یاد شده، عاری از تحلیل و بررسی دقیق است. متاسفانه نویسنده مبادرت به تقطیعات مخلّ و مغیّر معنا آن هم با شیوه‌های غیر علمی نموده است. نیز در نسبت دادن مطالب به میرزای اصفهانی به هیچ وجه جامع نگری را رعایت نکرده است؛ بلکه به طور غالب، برداشت خویش را به عباراتی از ایشان مستند کرده و از بیان اصول و مبانی و دیدگاه ایشان– که در تمام آثار موجود به صورت‌های مختلف بیان شده است – به عمد خود داری کرده است.

همچنین در مواردی، برداشت ناصحیح خود از معارف وحیانی را به عنوان معارف اصیل اهل بیت علیهم السلام به شمار آورده و بر اساس آن مرحوم میرزای اصفهانی و دیگران را به مخالفت با معارف وحیانی و همسویی با معارف فلسفی و عرفانی متهم ساخته است. جهت روشن شدن اذهان خوانندگان گرامی و به ویژه شخص حضرت‌عالی که پای در این وادی نهاده‌اید و همت خویش مصروف خدمت به معارف اهل بیت علیهم السلام نموده‌اید وهم‌چنین سایر فرهیختگان و اندیشمندانی که علاقمندند معارف اهل بیت به بیان تفکیکیان را از آبشخور زلال و اصلی آن بنوشند و تشنگی خویش با جرعه‌های گوارای آن فرو بنشانند، مجموعه‌ای با زبان نقد مقاله مذکور اما به هدف روشن کردن بخش‌هایی از این مدرسه علمی که چیزی جز بیان و تقریری از مکتب متعالی تشیع نیست، آماده شده است که در چند شماره تقدیم می‌گردد. باشد که چراغی باشد فرا راه منصفان وعلم دوستان و خدمتی باشد به تعالی مکتب تشیع.

میرزای اصفهانی و مخالفت با فلسفه

کسی که اندکی با روش فکری مرحوم میرزا مهدی اصفهانی آشنایی داشته باشد و یا تاثیرات اندیشهٔ ایشان را در حوزه مشهد پی‌گیری کرده باشد، درباره‌ی تحوّلی که ایشان در حوزه مشهد ایجاد کرده است، شکی به خود راه نمی‌دهد و به یقین تایید می‌کند که ایشان تدریس فلسفه وعرفان را در حوزه‌ی مشهد به طور کلی از رونق انداخته است به گونه‌ای که تا کنون نیز اثرات آن به وضوح ملموس و مشهود است. این مطلب، امری نیست که بتوان به سادگی آن را انکار کرد و یا امری صوری و ظاهری شمرد . برای روشن شدن مطلب به نکاتی که از برخی بزرگان در این‌باره آمده است اشاره می‌شود:

استاد آیت الله حاج سید جعفر سیّدان در جلسه‌ای که تعدادی از دوستان از جمله حقیر حضور داشتیم، از حضرت آیت الله العظمی آقای وحید خراسانی — که خود از شاگردان مرحوم میرزا هستند – سؤال کردند: از شما نقل شده که فرموده‌اید حرف میرزا [در باب حدوث کمالات نوری] حرف فلاسفه و عرفاست. ایشان در جواب فرمودند:

«خیر میرزا با فلاسفه و عرفا تقابل بلکه تضاد داشت. آنچه را که از ما نقل شود، تا مهر و امضای ما نباشد، قبول نیست».[3]

مرتضی مدرسی چهاردهی می‌نویسد:

شیخ مهدی اصفهانی از فضلای نجف بود، سی سال پیش به مشهد رفت، بساط درس و بحث در فقه و اصول فقه و کلام اسلامی را گسترد. کم کم روشی مابین فلسفه و علم کلام و معانی

حدیث برگزید، انتقاد بر حکیمان و عرفا نمود. چون مردی دانشـمند و هنرمند و روحانی پارسا بود شاگردان فاضل تربیت کرد و مدرسـه کلام و فهم حدیث اهل بیـت نبوّت را تجدید سـاخت. دو نفر از شاگردان دانشمند ایشان به نام آقا میرزا جواد تهرانی و آقا شـیخ مجتبی مجتهد قزوینی یک رشـته تألیفـات دقیقی در خداشناسـی، معاد، نبوت، امامت، فلسـفه اسـلامی تألیف و منتشر سـاختند. در این کتاب‌ها بعضی از سـخنان فلاسفه یونان و اسلام و عرفـای بـزرگ را مورد بحث و انتقاد قرار دادنـد و از آیات قرآن مجید و حدیث اهل بیت برای شـاهد سـخنان خـود مورد دقت و توجّه آوردند. با شـرح و معنی تفسـیر قرآن و حدیث هدف اخلاقی و اجتماعی و اسـلامی گرفتند. و در حقیقت می‌توان گفت: دستگاه علمی گفتار اهل بیت را تجدید نمودند[۴]

در خاطرات آیت الله خزعلی می‌خوانیم:
یکـی ازعلمای بزرگـی که در زندگی با او روبه رو شـده‌ام میرزا مهدی اصفهانی اسـت. ایشان تربیت شده‌ی حوزه‌ی علمیه‌ی نجف بود. با این که فلسفه خوانده بود ولی از این درس دل خوشـی نداشـت. او معتقد بود که فلسـفه علم اهل بیت نیست.

علامه جعفری رحمة الله می‌گوید:
مـا نیز در جامعه خود چنین طـرز تفکّری [عرضه معارف اصیل قرآنی و اسـلامی] را در اشـخاص معدودی می‌بینیم که مهم‌ترین آن‌ها نظریـات آیة الله مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی اسـت. در گذشـته من با تلامذه‌ی بسـیار با فضل و تقوای مرحـوم آقا میرزا مهدی تماس‌ها و بحث‌هایی داشـته‌ام. نتیجه‌ای که از آن بحث‌ها حاصـل شـد این بود که ایشـان هم معرفت و جهـان بینی و طرز تفکّـر کلامی در اسـلام را منکـر نبودند، بلکه ماننـد دیگر علماء، معرفت را ضروری می‌دانستند، در نهایت ایشان از غوطه‌ور شدن در اصطلاحات قدیمی یونانی و در مسـائلی که خشـکیده و هیچ گونه ارتباط حقیقی با واقعیات ندارد، خودداری می‌کردند[۵]

آیت الله حاج شیخ مسلم ملکوتی می‌گوید:
در زمان‌های گذشـته در حوزه مشـهد، فلسـفه رواج بیشـتری داشـت. من این دوره را ندیدم، ولی شنیدم اساتید و شخصیت‌های برجسـته‌ی فلسـفی و حکما در آن حضور پر نشاط داشته‌اند. بعدها ایـن وضعیت با ورود مرحوم آیت الله حاج میرزا مهدی اصفهانی به مشـهد افول پیدا کرد. ایشان با تدریس معارف اسلامی خاص خود، فضای حوزه مشـهد را دگرگون سـاخت، کم کم فلسـفه در مشهد منزوی و برچیده شد. ... مرحوم آقای اصفهانی یک وزنه‌ی علمی و قوی بود. ایشان نه تنها در فقه و اصول بلکه درفلسفه و عرفان هم تسـلط لازم و کافی داشـت ولی مخالف فلسفه بود، یعنی فلسفه را خوانـده و فهمیده بود ولی آن را ردّ می‌کرد. در همان درس معارفی که گذاشـته بود فلسفه و فلاسفه را نقد می‌کرد... آیت الله اصفهانی با پشتکار و اهتمام قوی که از خود نشان داد توانست مکتب معارفی خراسـان را به وجود آورد که بعداً به نام «مکتب تفکیک» شـهرت پیدا کرد. او در این عرصه، شاگردان فاضلی هم تربیت نمود و برخی از آن‌هـا مانند مرحوم آمیرزا هاشـم قزوینی، مرحوم شـیخ مجتبی قزوینـی و مرحوم آقای مرواریـد بودند که راه استادشـان را ادامه دادند. از سـوی دیگـر با اینکه در اثر فعالیت‌هـای مرحوم آیت الله اصفهانی و شـاگردانش عرصه بر فلسفه و پیروان آن حسابی تنگ شـد به طوری که هیچ کس جرأت نداشت در حوزه‌ی مشهد درس فلسـفه یاد بگیرد و یا کتب فلسفی مطالعه کند.... ولی در عین حال بـاز هم کسـانی بودند که در برابر این جبهـه ی حاکم مقاومت از خود نشان می‌دادند.[۶]

آیت الله صالحی مازندرانی می‌گوید:
مرحـوم میرزا مهدی اصفهانـی... اسـتاد بزرگوارانی چون حاج شیخ هاشم قزوینی، حاج شیخ کاظم دامغانی، شیخ مجتبی قزوینی، میرزای تهرانی و جناب مروارید و بعضی دیگر بودند... . در هر حال ایشان [یعنی شـیخ عبدالنبی کجوری] و بسیاری دیگر از شاگردان مرحوم میرزا مهدی اصفهانی مخالف فلسفه و عرفان بودند و بساط مخالفت با فلسفه و عرفان را ایشان در مشهد چیدند و بعد از ایشان شاگردانی که از آن‌ها نام بردم ادامه دهنده‌ی راهش بودند... . استاد مـا در دروس عقاید و معقول، مرحوم میرزا [جواد آقا تهرانی] بودند که فلسـفه و عرفان را قویـاً ردّ می‌کردند و دیگری مرحوم شـیخ مجتبـی قزوینی بودند که جلسـه‌های بحث علیه عرفان و فلسـفه داشتند[۷]

مرحوم حاج شیخ عباس علی اسلامی[۸] می‌گوید:
در این فاصله زمانی که از مجمع علمی حوزه مشـهد دور بودم، تحولاتی در وضع حوزه پدیدار گشـته بـود. قبل از عزیمت به هند توسط جناب آقای حاج میرزا محمود کلباسی از فضلای بنام حوزه، بـه محضر درس حضرت آیت الله آقای میرزا مهدی اصفهانی اعلی الله مقامه الشـریف راه یافته و بهره‌ها برده بودم. البته در آن هنگام بـه دلیل تمایلاتی که به فلسـفه و عرفان داشـتم و نیز به سـبب موضع‌گیـری خاص مرحوم آقا میرزا مهدی در ردّ عرفان و فلسـفه نتوانسـتم از کمالات این راد مردِ عرصه‌ی دانش و پارسایی آنگونه که بایسـته و شایسته است بهره‌گیری نمایم و اینک با فهم حقیقت فلسـفه و درک ماهیت عرفان و شـناخت احوال عارفان و پی بردن بـه مهجوریت و بلکه ضدّیت ایشـان با معارف اهل بیت عصمت و طهارت علیهم صلوات الله آرزوی دوباره‌ام راهیابی به حلقه‌ی درس مرحوم استاد آقای میرز امهدی اصفهانی بود.[۹]
ایشـان در ادامه یادآور می‌شـود که پس از بازگشت از سفر هند دوباره توسـط مرحوم کلباسی به حلقة درس ایشان می‌پیوندد. و در ملاقاتی خصوصی که با میرزا داشته است مرحوم میرزای اصفهانی جریـان تشـرّف خویش را بـه محضر حضرت صاحـب الامر علیه

السلام به ایشان بازگو کرده و توضیح می‌دهد که مخالفت او با فلسفه و عرفان چگونه آغاز شده است. ایشان پس از نقل آنچه در این جلسه خصوصی با میرزا داشته می‌نویسد:

مرحوم آقا میرزا مهدی پس از این رؤیا از همه قدرت و نیروی خویش بهره برد تا کژیها و انحرافات تفکّرات فلسفی و عرفانی را بر جویندگان حقیقت روشن سازد و به سبب آنکه خود سالها در متون عرفان و فلسفه ممارست داشته، بر دقایق و لطایف این مقولات تبحّر و تسلّط وافر داشت، به نحو احسن و اکمل از عهده این مهم برآمد.[۱۰]

حجت الاسلام محمد رضا محامی فرزند مرحوم حاج شیخ غلام حسین بادکوبه‌ای از شاگردان مرحوم میرزا مهدی اصفهانی است درباره فعالیت مرحوم میرزا می‌گوید:

مرحوم آیت الله حاج میرزا مهدی اصفهانی، از نظر علمی در رأس حوزه‌ی علمیه و سرآمد علمای خراسان بود... آن مرحوم از ابتدا برای فلسفه ارزشی قائل نبود و اعتقادشان این بود که فلسفه، چه فلسفه مشاء و چه فلسفه اشراق جزو اسلام نیست و انتقادهای شدید اللحنی به فلسفه داشت. البته بعضی از فلاسفه، مثل مرحوم پدرم، ضمن اینکه به درس حاج میرزا مهدی می‌آمدند با ایشان در مسائل فلسفی بحث می‌کردند. پدرم، خیلی در فلسفه وارد بود و غالباً با مرحوم اصفهانی بحث می‌کرد و این مباحثه گاهی به جاهای باریکی می‌کشید... . به هر حال، مرحوم حاج میرزا مهدی اصفهانی، چون خودش ضد فلسفه بود شاگردانش هم ضد فلسفه بودند افرادی از قبیل حاج شیخ مجتبی قزوینی، حاج میرزا جواد تهرانی، حاج شیخ محمود حلبی، آقای مروارید و حاج شیخ زین العابدین تنکابنی ازتربیت یافتگان مرحوم اصفهانی وهمه ضد فلسفه‌اند... جوّ مشهد در زمان ایشان با فلسفه ضدیت داشت. افکار حاج میرزا مهدی اصفهانی به وسیله شاگردانش در حوزه نفوذ می‌کرد، به گونه‌ای که طرفداران فلسفه منزوی شدند... . با آن تبلیغات مفصّلی که حاج میرزا مهدی اصفهانی داشت، کسی به فلسفه توجهی نمی‌کرد. فلسفه چیزی ضد اسلام و جدای از اسلام به شمار می‌آمد. در حال حاضر نیز چنین افکاری در حوزه مشهد حاکم است[۱۱]

در خاطرات آیت الله خزعلی هم در این باره می‌خوانیم:

یکی ازعلمای بزرگی که در زندگی با او روبه رو شده‌ام میرزا مهدی اصفهانی است. ایشان تربیت شده‌ی حوزه‌ی علمیه‌ی نجف بود. با این که فلسفه خوانده بود ولی از این درس دل خوشی نداشت. او معتقد بود که فلسفه علم اهل بیت نیست. تمام فکر و ذکر این شخص، توجه به مقام مقدس حضرت بقیة الله الاعظم بود. ایشان یک سلسله معارف از توحید گرفته تا سایر مسائل فرهنگی را از درون روایات بیرون کشید. برخی از بزرگان که در مشهد فلسفه تدریس می‌کردند، از سخنان وی آزرده شدند. میرزا مهدی اصفهانی بر سخنان خود اصرار داشت؛ برخی از کسانی که در مشهد فلسفه تدریس می‌کردند، تحت تأثیر سخنان وی قرار گرفتند و به دشمنان فلسفه تبدیل گردیدند. از علمای دیگر مشهد که رغبت چندانی به فلسفه نشان نمی‌دادند، می‌توان از حاج شیخ مجتبی قزوینی و حاج شیخ هاشم قزوینی و میرزا جواد آقا تهرانی نام برد؛ این علما با فلسفه میانه خوبی نداشتند.[۱۲]

این سخنان که ذکر شد، تنها بخش کوتاهی از بیان حقیقت است که در سخنان برخی از عالمان معاصر آمده است. اما همین اندازه، در تصویر دقیق تأثیرگذاری میرزای اصفهانی در حوزه مشهد و سایر حوزه‌ها کفایت می‌کند. طبعاً این اندازه توفیق مرحوم میرزا در ایجاد دگرگونی فکری در حوزه‌ی مشهد و عالمان آن، بدون اطلاع کافی از متون فلسفی و عرفانی و آشنایی کامل به معارف قرآنی و تبیین دقیق و روشن مشکلات روش فلسفی و عرفانی و حل آنها با روش وحیانی، به هیچ وجه ممکن نیست.

آگاهی و اعتدال، دو عامل توفیق میرزای اصفهانی در نقد فلسفه و عرفان

تاثیر گذاری مرحوم میرزا مهدی اصفهانی رحمه الله در تضعیف اقبال به فلسفه وعرفان از سوی طالبان علوم دینی در حوزه‌ی علمیه مشهد غیر قابل انکار است . شاگردانی که ایشان در آن حوزه تربیت کرده و آثاری که از سوی شاگردان نشر شده، به روشنی بیانگر همین نکته است؛ به گونه‌ای که امروزه هیچ فیلسوف یا عارفی را نمی‌توان یافت که از مرحوم میرزای اصفهانی به عنوان مخالف فلسفه و عرفان یاد نکند. این امر نیز با مراجعه به نقدهای رو به افزایش منتشر شده و در حال انتشار در مورد مکتب تفکیک به روشنی قابل لمس است و این نمونه‌ای خیلی روشن از موفقیت مرحوم میرزای اصفهانی، در توجه دادن طالبان علم به مشکلات و ناسازگاری‌های فلسفه و عرفان با محکمات و نصوص معارف اعتقادیِ وحیانی با تبیین اهل بیت پیامبر گرامی اسلام علیهم السلام است .

بدیهی است موفقیت در چنین امری مرهون دانش و تسلط کامل ایشان بر مبانی فلسفه و عرفان و معارف اعتقادیِ وحیانی است ، چرا که بدون اطلاع دقیق از این سه امر، ممکن نبود مرحوم میرزای اصفهانی بتواند در حوزه خراسان بزرگان فلسفه و عرفان را در خدمت معارف وحیانی درآورد و از آنان مدافعانی سخت کوش و

تاثیر گذاری مرحوم میرزا مهدی اصفهانی رحمه الله در تضعیف اقبال به فلسفه وعرفان از سوی طالبان علوم دینی در حوزه علمیه مشهد غیر قابل انکار است . شاگردانی که ایشان در آن حوزه تربیت کرده و آثاری که از سوی شاگردان نشر شده، به روشنی بیانگر همین نکته است؛ به گونه‌ای که امروزه هیچ فیلسوف یا عارفی را نمی‌توان یافت که از مرحوم میرزای اصفهانی به عنوان مخالف فلسفه و عرفان یاد نکند.

با نگاهی به مباحث و موضوعات مطرح شده در دروس ایشان در این دورهٔ ۶۱ ساله، به نظر می‌رسد ایشان در روش بیان برخی موضوعات معارفی تجدید نظر کرده است. یعنی در آغاز به تدریس معارف، به دلیل جو فلسفی - عرفانی حاکم بر حوزه علمیه خراسان، با احتیاط کامل به مخالفت با اصول و مبانی آن دو پرداخته است امّا به تدریج مخالفت را تعمیق بخشیده است. تا آنجا که تصریح می‌کند این دو روش، در رسیدن به اصول اعتقادات دینی، ناکارآمد و بلکه مضر هستند.

تلاشگر در حوزه معارف وحیانی بسازد ، به گونه‌ای که احدی از شاگردان بزرگوار ایشان را سراغ نداریم که از فلسفه وعرفان رایج در حوزه‌های علمیه دفاع کند؛ بلکه همه آنان از مخالفان سرسخت نشر علوم فلسفی وعرفانی در حوزه خراسان و سایر حوزه‌ها بوده و هستند.

حال اگر میرزای اصفهانی به جای تبیین اصول و مبانی فلسفی و عرفانی و توضیح کامل اصول و مبانی اعتقادیِ وحیانی و تشریح جهات اختلاف میان آنها به صورت علمی و فنی ، به جار و جنجال می‌پرداخت و به جای مخالفت اصولی وعقلایی به تکفیر و ناسزا گفتن مبادرت می‌کرد، نه تنها به مقصود خویش نمی‌رسید، بلکه ناخواسته، موجب ترویج فلسفه و تشدید اقبال طالبان علم و دانش به سوی این مطالب می‌شد.

مرحوم میرزای اصفهانی حدود ۲۵ یا ۲۳ سال در حوزه علمیه خراسان تدریس کرده است. ایشان بعد از گذراندن دروس عالی فلسفه و عرفان و کسب اجازه نامه‌ای با مضامین عالی از استاد خویش مرحوم نایینی در حدود سال ۱۳۴۰ ق وارد حوزه خراسان می‌شود و در بدو ورود، به تدریس خارج فقه و اصول در آن حوزه می‌پردازد. ایشان بعد از تحکیم موقعیت علمی خویش در میان حوزویان آن دیار - بعد از حدود ۱۰ سال -، به تدریس معارف اعتقادی بر اساس اصول و مبانی وحیانی اقدام می‌کند و این تا هنگام رحلت ایشان به مدت ۱۶ سال تداوم داشته است. نخستین تقریراتی که از دروس معارفی ایشان در دست است به سالهای پس از ۱۳۴۹ مربوط می‌باشد .

با نگاهی به مباحث و موضوعات مطرح شده در دروس ایشان در این دوره ۶۱ ساله، به نظر می‌رسد ایشان در روش بیان برخی موضوعات معارفی تجدید نظر کرده است. یعنی در آغاز به تدریس معارف، به دلیل جو فلسفی — عرفانی حاکم بر حوزه علمیه خراسان، با احتیاط کامل به مخالفت با اصول و مبانی آن دو پرداخته است امّا به تدریج مخالفت را تعمیق بخشیده است. تا آنجا که تصریح می‌کند این دو روش، در رسیدن به اصول اعتقادات دینی، ناکارآمد و بلکه مضر هستند.

البته منظور ما آن نیست که ایشان در ابتدای کار موضع انتقادی در برابر فیلسوفان و عارفان نداشته‌اند؛ بلکه مقصود این است که به دلیل انس اذهان طلاب با مفاهیم و مصطلحات فلسفی و عرفانی و حتی رسوخ این مفاهیم در کلام و اصول فقه، این امکان وجود نداشت که میرزا از آغاز، پایه‌های اساسی این افکار و اندیشه‌ها را به کلی درهم بریزد . طبیعی است که ایجاد تغییر و تحول اساسی در جو غالب بر فضای علمی یک حوزه علمی راهی جز این ندارد . لذا مرحوم میرزا در ابتدای مسیر، تنها برخی از اختلافات شاخص میان معارف الهی و مبانی فلسفه و عرفان را مطرح ساخته و ضمن بیان جهت اختلاف آنها، منشا پیدایش آن را به طالبان معارف اعتقادی گوشزد می‌کند. ایشان در این مسیر با اساتید فلسفه و عرفان به طور جدی وارد بحث شده و پایه‌های فکری آنان را متزلزل می‌سازد و در ادامه، پس از شکل گیری ذهنیت جدید نسبت به نتایج فلسفه و عرفان و آماده شدن زمینه برای بیان اصول و مبانی وحیانی، آن چه را که از معارف وحیانی بر ایشان ثابت گشته بود مطرح کرده و طریق تعقل صحیح در معارف الهی را به طالبان دانش وحیانی می‌آموزد.

نادرستی بحث از «ماهیت و وجود» در نظر مرحوم میرزا

مرحوم میرزای اصفهانی معتقد است که بحث از «ماهیت و وجود» و نیز «امکان و وجوب»، موجب انحراف طالبان حقیقت است . ایشان در رساله قضا و قدر می‌نویسد:

إنّ حقیقة غیر الحق، هو الکون والشیئیّة بالغیر. فلیس حیثها إلّا ذلک. فالماهیّة الّتی دائرة فی ألسنة الفلاسفة، لیست إلّا حیث الشیئیة بالغیر ولیس لها حیث النفسیّة والشیئیة الماهویّة، کی یقال انّها من حیث هی هی، لیست إلّا هی؛ بل لیس لها إلّا حیث الشیئیة بالغیر والماهویة بالغیر لما کنا مفطورین بتوحید الحق وتمییز حقیقة إنیتنا عنه تعالی.[13]

حقیقت غیر خداوند متعال، کون و شیئیت بالغیر است و حقیقتی و جهتی جز این ندارد. پس ماهیتی که در اصطلاح فلسفه رایج است، جز شیئیت بالغیر چیز دیگری نیست و برای آن مرتبه‌ای در حدّ نفس خود یعنی شیئیت ماهوی وجود ندارد تا گفته شود: «الماهیة من حیث هی لیست الّاهی» بلکه ماهیّت جز شیئیت بالغیر بودن و ماهیت بالغیر بودن جهت دیگری ندارد. زیرا ما به توحید خداوند متعال و معرفت جدایی حقیقت ذات خودمان از او مفطور هستیم.

ایشان این قول فلاسفه که «الماهیّة من حیث هی لیست إلا هی لا موجودة و لا معدومة» را شرک دانسته و در بیان دلیل ابطال آن می‌گوید:

ولأنّه لو کان لها حیث نفس وذات وحیث هی هی، لکانت لنفسها مرتبة؛ بل عین المرتبة؛ ویکون فی مرتبة نفسها، ثالثاً بین الوجود والعدم والثالث بدیهی البطلان.

واما إذا كان حيث نفسها الشيئية والواقعية بالغير، فليس لها حيث الشيئية في نفسها؛ فلا مرتبة لنفسها كي يكون ثالثا. وايضاً لو كانت لها شـيئية ماهويّة بنفسها، يلزم الإسـتغناء عن الحق في الماهويّة. فالشيئية الماهوية هو الشرك، كما لا يخفى.[۱۴]

زيرا اگر ماهيت، نفس و ذات داشـته باشد، و من حيث هى هى در مورد او صادق باشـد، در اين صورت ذات و نفس ماهيت، مرتبه خواهد داشـت و بلكه عين مرتبه خواهد بود. و براين اساس، مرتبه ماهيت، امر سوّمى بين وجود و عدم خواهد بود كه بطلانش بديهى اسـت. اما اگر ذات ماهيت، شيئيت و واقعيت بالغير باشد و آن را در حدّ ذات خود شيئيّتى نباشد، در اين صورت مرتبه‌ى نفس و ذات هم نخواهد داشت تا امر سوّمى غير از وجود و عدم بوده باشد.

اضافه بر اينكه اگر ماهيت در مرتبه ذات شـيئيّتى داشته باشد، در همين جهت مستغنى از خدا خواهد بود. پس روشن است كه قول به «الماهيّة من حيث هى ليسـت الاّهـى لا موجودة ولا معدومة» شرك است.

در اينجا ايشـان علاوه بر نفى«ما شـمّت رائحة الوجود»، اصل سخن فلاسـفه در باب ماهيت يعنى «الماهيّة من حيث هى ليست إلاّ هى» را نيز باطل مى‌داند.

ايشـان در نسخه تقريراتى كه از درس پنج شنبه و جمعه ايشان از مرحوم صدر زاده در دست است تصريح مى‌كند كه:

ممّا غفل البشر و غلط فى كشف حقايق الأشياء، قولهم بالماهيّة و الوجود.[۱۵]

از غفلتها و اشـتباههاى بشر در كشف حقايق اشياء، اعتقاد آن‌ها به ماهيت و وجود است.

و در جاى ديگر مى‌گويد:

فليس للاشـياء قبل تحققها، ذات و شيئيّة بوجه. فإنّ الشيئيّة و ذاتها، ليست إلاّ نفس تحقّقها فى الخارج[۱۶]

براى اشـيا پيـش از تحقق خارجـى آنها، به هيـچ وجه ذات و شـيئيّتى نيست؛ زيرا شيئيت و ذات اشـيا، جز تحقّق آن‌ها در خارج امر ديگرى نيست.

ايشـان معتقد اسـت بحث از جعل و رشـح و فيضان و افاضه و تطـوّر و ولادت، مولود بحث ماهيّت و وجود اسـت و اگر اين بحث برچيده شـود روشـن مى‌گردد كه حقيقت خلقت، همان «ايجاد لا من شـىء» و حقيقت مخلوقات، «تحقّق و ثبوت بالغير» است:

فـان حيـث ذات الغيـر تعالى حيث المشّيئيّة و المكوَّنيّة و المحقَّقيّة بلا جعل و رشـح و فيضان و إفاضة و ولادة فإن كلّ ذلك على اساس تركيب الأشياء من الماهيّة والوجود.[۱۷]

حيث ذات خدا، مشيت شدگى، ايجاد شـدگى و تحقق يافتگى اسـت، بدون اينكه جعل و رشـح و فيضان و افاضه و ولادت در كار باشـد. زيرا همه‌ى اين امور بر اسـاس تركيب اشيا از ماهيت و وجود است .

يعنى خداى تعالى، در مشـيّت كردن و ايجاد كردن اشيا، محتاج به امر ديگرى غير از ذات خويش نيسـت و در حقيقت براى مشيّت كردن، ذات كافى اسـت. خداوند مشيّت داشتن را از غير خود كسب نمى‌كند؛ بلكه آن را به حقيقت ذات خويش داراست.

مرحـوم ميـرزاى اصفهانـى، در جاى ديگر، بحـث از امكان و وجـوب را نيز محصول و نتيجه‌ى قول به تركيب اشـيا از ماهيت و وجود دانسته و آن را همچون اعتقاد به ماهيت و وجود باطل شمرده است. ايشان مى‌نويسد :

فظهر ممّـا قرّرنا، بطـلان الوجـود والماهيّة. فارتفـع الإمكان والوجـوب؛ لأن مدارهما على ثبوت الماهيّات وطـروّ الوجود لها إمّا بالوجوب أو الإمكان. وكلّ ذلك من توهّمات البشر.[۱۸]

از آنچه تقرير كرديم بطلان وجود و ماهيّت روشـن گرديد و بر اين اسـاس، امكان و وجوب هم از بين رفت؛ زيرا امكان و وجوب، بر مدار ثبـوت ماهيات و عروض وجود بر ماهيات به نحو وجوب يا امكان مى‌چرخد. و همه اينها از خيالات و اوهام بشر است .

ميرزاى اصفهانى و ابطال عالم عقول و مثال

مرحـوم ميرزاى اصفهانى در مـورد عوالم و مراتب وجود بر اين باور است كه هيچ موجودى پيش از آنكه در اين عالم به وجود بيايد در عالم ديگرى به هيچ وجه وجودى نداشـته است. يعنى خلقت به اين صورت نيسـت كه خداى تعالى در وجود خودش همه وجودات موجودات ديگر را به نحو وجود لاهوتى دارا باشـد و سپس عقول و نفـوس كليه و عالى مثال آن موجودات به نحو عقلى و مثالى وجود داشـته باشـند و تا در نهايت به صورت وجود مـادى در دنيا ظاهر شـوند. بلكه او معتقد اسـت كه وجود خداوند متعال مباين با وجود سـاير موجودات است اعم از وجودات نورى و غير نورى. و وجودات نـورى هم وجودات غيـر نورى را به هيچ وجه در داخل خودشـان ندارنـد و آنها هـم با وجودات مادى غير نـورى مباين به تمام معنا هستند و به هيچ وجه در آنها وجود ندارند بلكه بدون اينكه هيچ نحو سـابقه وجودى براى آنها بوده باشد به مشـيّت و رأى الهى موجود مى‌شـوند. لذا عالم لاهـوت و عالم عقول و عالم مثـال را باطل و

مرحوم ميرزاى اصفهانى در مورد عوالم و مراتب وجود بر اين باور است كه هيچ موجـودى پيـش از آنكه در اين عالم به وجود بيايـد در عالم ديگرى به هيچ وجه وجودى نداشته است. يعنى خلقت به اين صورت نيست كه خداى تعالى در وجود خودش همه وجودات موجودات ديگر را به نحو وجود لاهوتى دارا باشد و سپس عقول و نفوس كليه و عالى مثال آن موجودات به نحو عقلى و مثالى وجود داشـته باشـند و تا در نهايت بـه صورت وجود مادى در دنيا ظاهر شـوند. بلكه او معتقد است كه وجود خداوند متعال مباين با وجود ساير موجودات است اعم از وجودات نورى و غير نورى.

مرحوم میرزای اصفهانی دیدگاه عارفان و فیلسوفان حکمت متعالیه را درباره کل نظام آفرینش باطل شمرده، آن را با معارف وحیانی در تقابل می‌داند. تطور و تشأن و مبدئیت ذات در نظام علّی و معلولی، مورد قبول ایشان نیست و ایشان هیچ موجودی را با ذات الهی پیوند نمی‌زند؛ بلکه همه موجودات را به رأی و مشیّت الهی مخلوق و مجعول می‌شمارد و معتقد است که چون خلقت به رأی است و رأی آغاز و بدء دارد، پس همه خلق زمان‌مند و محدود است؛ اگر چه هیچ کسی توان احصاء مخلوقات الهی را ندارد.

بی‌معنا می‌دانند. او می‌گوید:

إنّ من عرف ربّه تعالی شأنه فی توحیده، یعرف أنّ حیث ذات غیره تعالی، هو الکون والشیئیّة والتحقّق به تعالی شأنه. وأنّ حیث ذاته، هو الحدوث والإمکان والفقر والعجز والاضطرار والموت والجهل والظلمة؛ مباین بذاته مع جاعله؛ فیعرف بربّه أنّ الحیاة والشعور والقوّة والقدرة والعقل والفهم ملك الربّ تعالی شأنه، ملّکه إیّاه ... فیعرف أنّ عالم العقول المجرّدة عن المادّة والمدّة وعالم النفوس، من الموهومات النفسانیّة.

فإنّه بعد ظهور حقائق الأشیاء وحیث ذاتها و وجوب کونها عن رأیه تعالی وإیجابه وأمره وإذنه، یظهر أنّه لابدّ من البدء فیها، فإنّ البدء عین الزمان. فیکون الکائن الأوّل محدثاً محدود الذات ، وبه یتحقّق الزمان وینقسم الدهر ، وبنوره یخلق ویکوّن کلّ شیء.[19]

همانا کسی که پروردگارش را — که شأنش متعالی است — در توحیدش شناخت، می‌داند که حقیقت ذات غیر خداوند متعال، بودن و شیئیت و تحقق به خدای تعالی است. و می‌داند که حقیقت ذات خودش، حدوث، امکان، ناداری، ناتوانی، اضطرار، موت، نادانی و ظلمت است و ذاتا با جاعل خویش مباینت دارد. پس به واسطه پروردگارش می‌داند که حیات، شعور، قوت، قدرت، عقل و فهم، مِلک پروردگار متعال است که به او تملیک کرده است ... پس می‌داند که عالم عقولِ مجرد از ماده و زمان و عالم نفوس، از اوهام نفس انسان است. زیرا بعد از اینکه حقایق اشیا و حقیقت ذات‌شان و وجوب به حرّیت خدا بودنشان و ایجاب و امر واذن او ظاهر شد، روشن می‌شود که حقایق اشیا باید آغاز و بدء داشته باشند و معلوم است که آغاز و بدء، عین زمان است. پس کائن اول حادث و ذاتا محدود خواهد بود و به تحقق آن، زمان هم تحقق پیدا می‌کند و دهر منقسم می‌شود و به نور کائن اول، همه‌ی اشیا خلق می‌شوند و تکوُّن پیدا می‌کنند.

نکاتی که از این عبارت استفاده می‌شود عبارتند از:

۱. تمام موجودات دنیا، حقیقتاً حادث و فقیر و عاجز و ظلمت‌اند.

۲. تمام موجودات دنیا و آخرت، همه کمالاتشان را به تملیک الهی مالک می‌شوند. خدا به آنها علم، حیات، قدرت، شعور و نور تملیک می‌کند. و همه این کمالات خارج از حقیقت مخلوقات هستند. و خود این کمالات نیز سنخ دیگری از مخلوقات الهی هستند که متفاوت با حقیقت موجودات دنیا و آخرت‌اند.

۳. همه‌ی ماسوی الله، به رأی و إذن الهی تحقق پیدا می‌کنند؛ پس آنها آغاز و بدء دارند و ذاتا محدودند.

۴. چون خلقت به رأی و اذن خدا آغاز می‌شود، با آفرینش اولین مخلوق، زمان پدید می‌آید؛ چون زمان به معنای آغاز و بدء است.

۵. همه خلایق، به نورِ مخلوق اول خلق و تکوّن پیدا می‌کنند. (خلق الله المشیّة بنفسها، ثَم خلق الأشیاء بالمشیّة).[20]

۶. عالم عقول مجرد از ماده و زمان و عالم نفوسِ مجرد، از اوهام و خیالات بشر و از نظر معارف الهی باطل است.

همانطور که می‌بینیم از نظر میرزای اصفهانی خلقت به رأی و مشیت الهی آغاز می‌شود و مشیّت، مخلوق اول است. و هیچ یک از موجودات مظلم الذات یعنی همه آنچه در عالم ماده اعم از دنیا و آخرت هستند، عین علم و عقل و شعور و قدرت و حیات نیستند. بر این اساس احدی نمی‌تواند در علم و عقل و شعور و قدرت و حیات محض فانی شود و بگوید من عین علم وحیات وقدرتم تا چه رسد به ادعای «انا الحق»! در مقابل، فیلسوفان حکمت متعالیه و عارفان، حقیقت خویش را عین نور و علم، بلکه عین خدا می‌دانند و مدعی انا الحق می‌شوند.

مرحوم میرزای اصفهانی دیدگاه عارفان و فیلسوفان حکمت متعالیه را درباره‌ی کل نظام آفرینش باطل شمرده، آن را با معارف وحیانی در تقابل می‌داند. تطور و تشأن و مبدئیت ذات در نظام علّی و معلولی، مورد قبول ایشان نیست و ایشان هیچ موجودی را با ذات الهی پیوند نمی‌زند؛ بلکه همه موجودات را به رأی و مشیّت الهی مخلوق و مجعول می‌شمارد و معتقد است که چون خلقت به رأی است و رأی آغاز و بدء دارد، پس همه خلق زمان‌مند و محدود است؛ اگر چه هیچ کسی توان احصاء مخلوقات الهی را ندارد.

ایشان در جای دیگر می‌گوید:

وظهر أیضاً بطلان عالم العقول والنفوس ووجوب البدء للخلقة؛ لأنّ کینونة کلّ شیء لابدّ وأن یکون عن رأیه ، ویتحقّق الزمان. فیتجدّد خلقه بالزمان بالنسبة إلی من تأخّر عنه. وقد ظهر أیضاً أنّ کلّ شیء حیث أنّه یخلق بمشیّته وإرادته وتقدیره وقضائه، فلابدّ وأن یکون حادثاً بالحدوث الزمانیّ. فتحقّق الزمان بخلقة المشیّة والصادر الأوّل.[21]

بطلان عالم عقول و نفوس و وجوب آغاز برای خلقت نیز آشکار شد؛ زیرا تحقق هر چیزی ناگزیر باید به رأی خدای تعالی باشد و

زمـان هم با آن تحقق پیدا می‌کند و خلقت زمانی الهی نسـبت به مخلوقات دیگر تجدید می‌شود.

و نیز ظاهر گشـت که هر چیزی چون به مشیت و اراده و تقدیر و قضای الهی خلق می‌شـود، ناگزیر باید حادث زمانی باشد؛ زیرا با خلقت مشیت و صادر اول، زمان تحقق پیدا می‌کند.

ایشـان در این عبارت، جهتِ بطلان عالم عقول ونفوس را بیان می‌کند و می‌گوید، چون خلقت به مشیت است، پس اعتقاد به عالم عقول و نفوس صحیح نیست؛ زیرا قائلان به این عوالم معتقدند که آنها عالم مجردات هسـتند و به هیچ وجه حدوث زمانی، بدء و آغاز برای آنها متصور نیسـت، پس نمی‌توان آن‌ها را مخلوق به مشـیت دانست.

ایشان در موارد زیادی در کتاب معارف القرآن، ضمن تبیین مراد فلاسـفه و عرفا از عالم عقول مجـرد و عالم مثال منفصل، تصریح می‌کند که بیان صاحب شریعت در خلقت، غیر از تصویری است که بشـر ترسیم کرده است. بر اساس معارف صاحب شریعت، خلقت به مشیت است و همه کائنات حدوث زمانی دارند.[۲۲]

همچنین در نسخه‌ای از طبیعیات که از مرحوم ملکی میانجی و صدرزاده در دست است، تصریح می‌کند که جمیع عوالم مخلوق، از جوهری به نام «ماء» خلق شده‌اند که آن جوهر، مرکب از هیولی و صورت نیسـت، گرچه ماده و مقدار و کمّ دارد و نیز به مشیت خلق شده اسـت. ایشـان همه عوالم وجودی را به همین مخلوق مادی برمی‌گردانـد و معتقد اسـت که ارواح، ابدان، بهشـت وجهنم، همه مادی و دارای ابعاد سه گانه هستند. ایشان می‌نویسد:

فلیست عالم الاشـباح الاولی ولاالأرواح فی مرتبة الإرادة والذّر الأوّل ولا الارواح المرکبة مع الذر الثانی، إلاّ فی نشـأة مادیّة؛ مائیّة غایة الأمر، نسـبة تلک المرتبة إلی المرتبة المتأخرة، نسبة الظلال؛ لأنّ موجوداتهـا أشـباح کما عرفت وکل الموجـودات فیها مخلوقة من الجوهر الماء کماسـتعرف بالنصـوص المتواترة. فلیس من عالم المثال – فضلاً عن العقول القادسـة – ، فـی الروایات عین ولا أثر. وهکـذا الأمر فی العالم المتأخر عن الموت و البرزخ والقیامة. فلیس إلاّ فی العالم المائی. والموجودات منها کلها مخلوقة من الماء، والفرق باللطافة والکثافة ... فلیس فی علوم الشریعة من عالم المثال السابق – فضلاً عن نشـأة العقول –، عین و لا أثر. بل جمیع الروایات ناصّة علی خلافها. و کذلک المثـال المنفصل و الصور المقداریّة المجرّدة عن المادّة من الموهومات التی لاواقع لها رأساً.[۲۳]

پـس عالم اشـباح اول و عالم ارواح در مرتبـه اراده و ذرّ اول و ارواح مرکب با ذر در عالم ذرّ دوم، همه در عالم مادی مائی هستند. نهایت امر اینکه نسـبت مرتبه اول به مرتبه‌ی متاخر، نسبت ظلال (سایه‌ها) اسـت؛ زیرا موجودات آن مرتبه اشباح‌اند و همه موجودات در آن عوالم مخلوق از جوهر «ماء» هسـتند همانطور که با روایات متواتر روشن خواهد شد. پس، از عالم مثال منفصل در روایات عین و اثری نیست. چه رسد به عالم عقول مجرد و مطلب نسبت به عالم بعد از مرگ و برزخ و قیامت نیز از همین قرار است. پس همه عوالم در عالـم مائی هسـتند و موجودات در همه عوالـم از همین «ماء» خلق شـده‌اند و تفاوت تنها به لطافت و غلظت است... پس در علوم شریعت، از عالم مثال سابق خبری نیست تا چه رسد به عالم عقول. بلکه همه روایات، نصّ بر خلاف آن است. و همین طور عالم مثال منفصل و صورت‌های مقداری مجرد از ماده، از اوهامی هسـتند که به هیچ وجه واقعیتی برای آنها نیست.

تا اینجا صرفاً با طرح دو بحث از مباحث اصولی و مبنایی مرحوم میرزای اصفهانی در باب شـناخت حقایق اشیا خواستیم به نظر کلی و اساسـی ایشان در باب خلقت موجودات و حقایق اشیا اشاره کنیم تا در ادامه ی مطالب بحث از اشکالهایی که به احتمال قوی ناشی از عدم دقت کافی در اصول و مبانی میرزای اصفهانی است پاسخی اصولی و اساسی داده شود .

حال با توجه به مطالب یاد شده، نسبتهایی را که در مقاله مذکور به مرحوم میرزا داده شده، مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهیم.

نگاهی به مدعیات نویسنده مقاله

نویسـنده مقاله «ملاحظاتی پیرامون مکتـب تفکیک»، مباحث مختلفـی را به صورت پراکنده و غیر منسـجم مطرح کرده اسـت؛ مطالبـی از قبیل خلقت، تباین صفتی یا عزلی میان خالق و مخلوق، وجود رابط، معرفت فطری و وجدانی خدای تعالی، نسـبت تناهی و عـدم تناهی در مـورد خداوند متعال، جبر و اختیـار و اموری از این قبیل.

وی در هـر بحثـی، مدعی آن اسـت که تنها فقهـا و متکلمان معـارف صحیـح و موافق با کتاب و سـنّت را در ایـن ابواب طرح کرده‌انـد. اما هرگز از کلمات متکلمان و فقها مسـتندی ارائه نکرده اسـت. و در مقابل، ادعا می‌کند که فیلسوفان و عارفان و تفکیکیان در ایـن ابـواب در مقابل متکلمان و فقها قـرار دارند و مطالب آنان در تمـام این مـوارد مخالف معارف وحیانی و فهـم صحیح فقها و متکلمان است .

ظاهراً نویسـنده میـان فلسـفه‌ها و عرفانهـای مختلف فرقی نمی‌بینـد و نیز میـان تفکیکیان و عارفان و فیلسـوفان فرقی قائل نیسـت. وی معتقد است که همه فیلسـوفان و عارفان و تفکیکیان در این مطالب اتفاق نظر و اشـتراک دارند . این در حالی اسـت که تفاوت میان فلاسفه و عارفان در برخی از این مباحث بسیار اساسی و در حدّ تضاد است و اختلاف میان خود فیلسوفان در برخی مسائل از حدّ ۳۰ قول فراتر می‌رود. همچنین روشـن است که بنای ایشان در این مقاله، نقد روش فلسـفی و عرفانی نیسـت. زیـرا اگر بنا بر تحلیل و بررسـی این موضوعات بر اسـاس روش و مبانی فلسفه و عرفـان و تفکیک و کلام بود، باید ابتدا اختلافات روشـی و اصولی و مبنایی این چهار گروه به روشـنی تحلیل و بررسـی می‌شد و در کنـار آن به اختلاف نتایج این روشـها و مبانی در موضوعات طرح شده می‌پرداخت.

عدم تناهی خدا از نگاه نویسنده مقاله

یکی از مطالبی که نویسنده‌ی مقاله در همین مقاله و آثار دیگر خویش بدان تأکید می‌کند بحث ازعدم صحت اطلاق «نامتناهی» بر خداوند متعال می‌باشد. او گمان می‌کند که فیلسوفان و عارفان و حتی تفکیکیان با اطلاق نامتناهی بر خدای تعالی تمام موجودات مقداری را داخل در حقیقت ذات وجود خداوند دانسته‌اند زیرا او بر این باور است که «تناهی» و «عدم تناهی» از صفات اجسام است، پس فیلسوفان و عارفان و تفکیکیان با اطلاق نامتناهی در حق خداوند متعال او را شامل تمام موجودات مقداری و دربر گیرنده آنها به معنای ظاهری و مادی می‌دانند.

از سوی دیگر تصریح می‌کند که از نظر فلاسفه هم تناهی و عدم تناهی از اوصاف اجسام‌اند. و استحالۀ ذاتی وجود نامتناهی، مسلّم و بدیهی است. لذا ضمن اظهار تعجب، از خود می‌پرسد که چطور فیلسوفان و عارفان و تفکیکیان با وجود بدیهی بودن استحاله‌ی وجود نامتناهی، خداوند متعال را نامتناهی می‌شمارند؟ وی سپس چنین نتیجه‌گیری می‌کند که این گروههای فکری دچار تناقض شده‌اند؛ زیرا از سویی خدا را مجرد می‌دانند و از سوی دیگر او را نامتناهی می‌پندارند که از اوصاف اجسام سه بعدی است.

وی برای دفع دخل مقدر، شبهه‌ای را که ممکن است به ذهن برخی از مخاطبان برسد ردّ می‌کند. شبهه این است که اگر تناهی و عدم تناهی از اوصاف اجسام مقداری است، پس چرا در روایات، خدای تعالی به عدم تناهی و غیر محدود بودن توصیف شده است؟ وی در پاسخ این شبهه یادآور می‌شود که نامتناهی در روایات، به عنوان صفت اثباتی به کار نرفته بلکه مراد از آن، تنها تنزیه و تقدیس خدای تعالی از حدّ و نهایت داشتن است.

اما سؤال این است که آیا صرفاً با تنزیهی دانستن صفت «عدم تناهی» درباره خداوند اشکال مرتفع می‌گردد؟ آیا توصیف اثباتی خداوند متعال به محیط بودن و معیّت خدای تعالی با تمام موجودات که در ظاهر مربوط به اجسام است، از نظر وی اشکالی ندارد؟ در حالی که در قرآن کریم و روایات معصومان علیهم السلام به صراحت از محیط بودن خداوند متعال سخن گفته شده است. خدای تعالی می‌فرماید:

أَوَلَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلَى کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ* أَلَا إِنَّهُمْ فِی مِرْیَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُحِیطٌ.[۲۴]

آیا کفایت نمی‌کند که پروردگارت بر همه‌ی اشیاء شاهد است؟ بدان! آن‌ها از لقای پروردگارشان در شک و تردیدند. بدان! خدا بر هر چیزی احاطه دارد.

و نیز می‌فرماید:

کان الله بکل شیء محیطاً.

و خدا بر هر چیزی احاطه دارد.

و نیز می‌فرماید:

إِنَّ رَبَّکَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ.[۲۵]

همانا پروردگارت بر مردم احاطه دارد.

و در حدیثی از امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است:

دَاخِلٌ فِی الْأَشْیَاءِ لَا کَشَیْءٍ فِی شَیْءٍ دَاخِلٍ وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْیَاءِ لَا کَشَیْءٍ مِنْ شَیْءٍ خَارِجٍ.[۲۶]

خداوند در اشیا داخل است نه مانند دخول چیزی در چیزی؛ و از آن‌ها خارج است نه مانند خروج چیزی از چیزی.

و در حدیثی دیگر آمده است:

فَاللهُ تَبَارَکَ وَ تَعَالَى دَاخِلٌ فِی کُلِّ مَکَانٍ وَ خَارِجٌ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ.[۲۷]

خدای متعال در هر مکانی داخل است و از هر چیزی خارج است.

و در حدیثی دیگر می‌خوانیم:

هُوَ فِی الْأَشْیَاءِ عَلَى غَیْرِ مُمَازَجَةٍ خَارِجٌ مِنْهَا عَلَى غَیْرِ مُبَایَنَةٍ.[۲۸]

او در اشیاءاست، بدون مخلوط شدن با آن‌ها. و از آن‌ها خارج است، بدون اینکه از آن‌ها جدا باشد.

و در نهج البلاغه آمده است:

مَعَ کُلِّ شَیْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَیْرُ کُلِّ شَیْءٍ لَا بِمُزَایَلَةٍ.[۲۹]

خدا با هر چیزی هست، اما نه به معنای قرین شدن با آن‌ها. و غیر هر چیزی است، اما نه به معنای زایل شدن و منعزل گشتن از آن‌ها.

در این آیات و روایات از احاطه خدای تعالی بر خلق و نیز از معیّت خدای سبحان بلکه از وارد شدن خدای سبحان در اشیاء سخن به میان آمده است. روشن است منظور از احاطه و معیّت و دخول، احاطه‌ی مادّی و معیّت و دخول مادّی نیست. حال باید دید آیا وقتی فیلسوف یا عارف و یا تفکیکی سخن از احاطه‌ی وجود خدا بر خلق می‌کنند، مرادشان احاطه‌ی مادّی است یا سنخ دیگری از احاطه است؟ پس با اطلاق لفظ نامتناهی یا احاطه داشتن خدا بر تمام موجودات نمی‌توان نتیجه گرفت کسانی که چنین الفاظی را در حق خدای متعال به کار می‌برند وحدت وجودی و موجودی‌اند.

مرحوم صدوق درباره احاطه خدای تعالی بر خلق و محیط بودن خداوند متعال می‌فرماید:

الْمُحِیطُ، مَعْنَاهُ أَنَّهُ مُحِیطٌ بِالْأَشْیَاءِ عَالِمٌ بِهَا کُلِّهَا؛ وَ کُلُّ مَنْ أَخَذَ شَیْئاً کُلَّهُ أَوْ بَلَغَ عِلْمُهُ أَقْصَاهُ، فَقَدْ أَحَاطَ بِهِ. وَهَذَا عَلَى التَّوَسُّعِ؛ لِأَنَّ الْإِحَاطَةَ فِی الْحَقِیقَةِ إِحَاطَةُ الْجِسْمِ الْکَبِیرِ بِالْجِسْمِ الصَّغِیرِ مِنْ جَوَانِبِهِ؛ کَإِحَاطَةِ الْبَیْتِ بِمَا فِیهِ وَ إِحَاطَةُ السُّورِ بِالْمُدُنِ وَ لِهَذَا الْمَعْنَى سُمِّیَ الْحَائِطُ حَائِطاً.[۳۰]

در اینکه خداوند متعال به همه اشیا احاطه علمی دارد، جای شک و تردید نیست. اما سخن در این است که مگر وجود خداوند متعال، عین علم وعین قدرت وعین حیات نیست؟ پس در نتیجه همان‌طور که خدا احاطه علمی دارد، احاطه ذاتی و وجودی هم به همه اشیاء خواهد داشت؛ زیرا دربارۀ خداوند نمی‌توان گفت وجود او غیر علم اوست. معیت و دخول خداوند در اشیاء نیز هر دو ناظر به همین معناست؛ نه اینکه خدا علمی داشته باشد که غیر از ذات و وجودش باشد.

مرحوم میرزای اصفهانی، بر خلاف فلاسـفه و عرفـا، جاعلیت خدای تعالی را به رشـح و فَیَضان و تطوّر و تشـأن نمی‌داند؛ بلکه او معتقد است خدا جاعل بالرأی اسـت؛ و ذات نسـبت به مجعـول اول و عدم آن و مجعول‌هـای دیگری که حدّ و حدودی برای آن‌ها وجود ندارد، نسـبت تسـاوی دارد. و هیچ کدام از آنها نسبت به ذات مقدم بر دیگری نیسـتند. بنابراین تا ذات، ذات اسـت و رأی و مشیّتی از او تحقق پیدا نکرده اسـت، هیچ موجودی در عالم اعیان تحقّق پیدا نمی‌کند و به وجود نمی‌آید.

محیـط، یعنی اینکه خدای تعالی به اشـیاء احاطه دارد، عالم به همه آن‌ها اسـت؛ و هر کـس کل چیزی را بگیـرد و یا علمش به نهایت آن برسد، به آن احاطه دارد. واین معنای مجازی احاطه است؛ زیرا معنای حقیقی آن، احاطهٔ جسمی بزرگ بر جسمی کوچک است، از همـه اطرافـاش. مانند احاطه خانه به همه آنچه در آن اسـت و احاطه دیوارهای شهرها به آن‌ها و به همین جهت است دیوار را در عربی «حائط» می‌گویند.

در اینکـه خداوند متعال به همه اشـیا احاطـهٔ علمی دارد، جای شـک و تردید نیست. اما سـخن در این است که مگر وجود خداوند متعـال، عین علم وعین قدرت وعین حیات نیسـت؟ پس در نتیجه همان‌طـور که خدا احاطهٔ علمی دارد، احاطهٔ ذاتی و وجودی هم به همه اشـیاء خواهد داشـت؛ زیرا دربارهٔ خداوند نمی‌توان گفت وجود او غیر علم اوسـت. معیت و دخول خداوند در اشـیاء نیز هر دو ناظر به همین معناسـت؛ نه اینکه خدا علمی داشته باشد که غیر از ذات و وجودش باشد.

در مقالـه‌ی «ملاحظاتـی پیرامون مکتب تفکیـک» بعد از ذکر معنای تناهی و عدم تناهی و نقل عبارت فلاسفه که آنها نیز معتقدند تناهی و عدم تناهی از اوصاف اجسام هستند نتیجه می‌گیرد که:

بنابـر این اصل و پایه شـبهه و توهّم افراد مذکور باطل اسـت لـذا تمامی نتایجی هم که از آن گرفته‌اند باطل و نادرسـت بوده و جداً بی‌اسـاس است که کسـی بگوید : «وجود خدا نامتناهی است و نامتناهـی بودن ذات او مجالی برای وجود غیر او باقی نگذاشـته است»[۳۱]

وی در جای دیگر می‌نویسد:

مکتـب تفکیک می‌گوید: وجود خداوند نامتناهی اسـت و وجود سایر اشیاء نسبت به خداوند، وجود حرفی و ربطی است. یعنی اینکه موجـودات، وجودی خـارج از ذات خدا ندارنـد و مرتبه‌ای از وجود اویند. غیریت اشـیاء با خدا، تنها همین است که آنها اشباح و شکلها وتعیّنات خود همان وجود واحد نامتناهی یعنی خداوندند.[۳۲]

پس روشن شـد نمی‌توان کسی را به صرف اطلاق نامتناهی یا اطـلاق احاطه وجود خداوند متعال بر موجودات دیگر یا داخل بودن خدای تعالی در اشـیا، متهم به وحدت وجـود یا وحدت موجود کرد و برای چنین اتهامی و نسـبتی باید دنبال دلیل دیگری غیر از این اطلاق بود. و اگر قرار باشد با چنین دلیلی کسی را به وحدت وجود یا وحدت موجود متهم کنیم در این صورت – نعوذ بالله– به خـدا و امامان معصوم هم باید وحدت وجـود یا وحدت موجود نسبت داده شود.

خلقت از نظر مرحوم میرزا مهدی اصفهانی در معارف القرآن

برای روشـن شـدن صحت و سقم نسبت‌های نویسنده‌ی مقاله به تفکیکیان و – در رأس آن‌هـا مرحوم میرزا مهدی اصفهانـی – ، عباراتی را از نوشته‌های خود ایشـان از کتاب‌های معارف القرآن، ابواب الهدی، انوار الهدایة و مصباح الهدی[۳۳] که مورد استشهاد قرار گرفته، بررسی می‌کنیم:

نویسنده مقاله معتقد است که مرحوم میرزا مهدی اصفهانی اگر چه به ظاهر با فلسفه و عرفان مخالفت داشته، ولی در مرحله اثبات، سخنی غیر از سخن فلاسفه و عرفا نیاورده است. او می‌نویسد:

شـگفت این که تفکیک، اصلاً به مذهب فلاسـفه توجه ندارد و بـدون جهت خـود را با آنها مخالف می‌پندارد؛ چرا که فلاسـفه نیز جعل وجود به معنای حقیقی خلق لا من شیء را منکرند و در مکتب تفکیک نیز عیناً همین معنا انکار می‌شود . کما این که فلاسفه جعل وجود به این معنا را قبول دارند که می‌گویند : آن چه متن واقعیّت را تشـکیل می‌دهد، حقیقت وجود نامتناهی است و هیچ وجود دیگری غیر از آن در کار نیسـت مگر ماهیاتی که آن‌ها هم به نفس خود ، هیچ موجودیت حقیقی ورای وجود ندارند و مکتب تفکیک هم عیناً همین را می‌گوید.[۳۴]

پس ایشـان معتقد اسـت که خلقت از نظر مرحوم میرزا مهدی اصفهانـی با نظر فلاسـفه و عرفـا تفاوت حقیقی نـدارد و در واقع میـرزای اصفهانـی، همان حرف عرفا و فلاسـفه را می‌زند اگر چه در ظاهـر با آن‌ها مخالف اسـت. او در بحـث خلقت به پنج مورد از مطالب معارف القرآن[۳۵] در اثبات مدعای خویش اسـتناد کرده است کـه چهار مورد از آن، قسـمتهای کوتاهـی از ص ۳۳۲ تا ص۶۳۲ معارف القرآن، نسخه مرحوم صدرزاده دامغانی است.

بحث مرحوم میرزا مهـدی اصفهانی در این چند صفحه، درباره بـداء و آغاز خلقت و نقش رأی و بـداء الهی در مخلوقات و مقام و منزلـت علم و قـدرت الهی در خلقت و نیز اختـلاف خلقت از نگاه فیلسـوفان و عارفان و به طور کلی اختلاف آراء عالمان بشـری با نظر قرآن و روایات اهل بیت علیهم السـلام اسـت. نویسنده مقاله، بدون اینکه از اصول مباحث مربوط به این بحث گزارش منصفانه و بی‌طرفانـه بدهد و آن را به صورت کامل به مخاطب تقریر و منتقل کند، به صورت گزینشی ، قسمتهایی از آن مباحث را تقطیع کرده و در مقاله منعکس نموده است. برای اثبات این نکته مهم، لازم است عین مطالـب مرحوم میرزا مهدی اصفهانی بـا تعیین موارد تقطیع شـده توسط نویسـنده مقاله، در معرض دید خوانندگان گرامی قرار

داده شود تا حقیقت امر روشن گردد. اما از آنجا که نمی توان کل این مجموعه را با تمام قرائن و شواهد در یک مقاله جمع کرد، با نشان دادن یک نمونه و گزارشی از موارد دیگر و توضیح و تبیین مراد مرحوم میرزای اصفهانی، سعی می‌کنیم این مطلب را روشن کنیم.

عبارت اول:

مرحوم میرزای اصفهانی می‌نویسد:

ثمّ إذا کان الغیر[۳۶] ممّن لـه الرأی والبـداء والإیجاب، «یکون حیث ذات المجعولات بهذا الغیر، مجعولة بالذات،» عند رأیه وبدائه وإیجابه، «بـلا جعل ولا فعل ولا تأثیر ولا غیرها» ؛ فهو قادر بذاته تعالی علی ما یکشفه العلم بلا تحدید بأحد النقیضین، ولا بنظام دون نظـام. فقدرته تعالی بعین جاعلیّته بذاته؛ وجاعلیّته بعین علمه الذاتیّ المقدّس المتعالی عن التحدیـد بأحد النقیضین أو بنظام دون نظام. فنسبة النظامات الغیر المتناهیة فی الأطوار الغیر المتناهیة ونقیضها إلی علمه تعالی، متساویة. فنسبتها إلی جاعلیّته وإلی قدرته کذلک. فهو العالم بذاته بلا حدّ إذ لا معلوم؛ والجاعل الخالق الربّ بذاته بلا حـدّ إذ لا مجعول ولا مخلوق ولا مربـوب؛ وهو القادر بذاته بلا حدّ إذ لا مقدور.[۳۷]

پس اگر آن غیر،کسـی باشـد که صاحـب رأی و بداء و ایجاب کردن باشـد، حقیقت ذات اشـیایی که به واسـطه آن غیر مجعول شـده‌اند، به جهت رأی و بداء و ایجاب او، مجعول بالذات می‌شوند؛ بـدون این‌که جعل و فعـل و تأثیر و هر گونه امـور دیگری غیر از اینها بوده باشد. پس خدای تعالی ذاتاً بر همه اموری که علم کشف می‌کنـد بدون اینکه قدرتش محدود بـه یکی از دو طرف نقیض و یـا محدود به نظامی خاص بوده باشـد. پس قـدرت خداوند متعال عین جاعلیّت ذاتی خدای تعالی است و جاعلیت خدا عین علم ذاتی خداست که از هر گونه محدود شدن به یکی از دو طرف نقیض یا به نظامی خاص متعالی اسـت. پس نظام‌های غیر متناهی با کیفیات و طورهای غیر متناهی و نقیض آن‌ها، نسبتشان به علم خدای تعالی، نسبت تساوی اسـت. هم‌چنین نسبت همه آن‌ها به جاعلیت خدای تعالی و قدرت او نیز نسـبت تسـاوی خواهد بود. پس خدای تعالی ذاتا علم غیر محدود دارد، بدون اینکه معلومی در کار باشد؛ و خدای تعالی ذاتا جاعلیت و خالقیّت و ربوبیّت غیر محدود دارد، بدون اینکه مجعول و مخلوق و مربوبی در کار باشـد؛ و خدای تعالی ذاتاً بدون هیچ محدودیتی قادر است، آنگاه که هیچ مقدوری نبود.

قسـمتی که در عبارت بالا داخل گیومه‌ها مشـخص شده است ، مورد استشـهاد نویسـنده مقاله قرار گرفته اسـت. همان طور که مشـاهده می‌شود، ایشـان اوّل عبارت را نیاورده و نیز بعد از بالذات، عبـارت «عند رأیـه و بدائـه و ایجابه» را حذف کرده اسـت. و به این صورت، کلام مرحوم میرزای اصفهانی را از مدلول‌اش منحرف نموده اسـت. و به مخاطب القا کرده که مرحـوم میرزای اصفهانی معتقد اسـت که همه موجـودات، تعیّنـات ذات خداوندند و جعل و فعل و تاثیری در کار نیسـت؛ در حالی که عبـارت مرحوم میرزای اصفهانی، صد و هشـتاد درجه در تخالف با این مطلب است. بدیهی اسـت این تقطیع به عمد، برای ایجاد ذهنیّت خاص برای مخاطب صورت گرفته است.

در ایـن عبارات مرحوم میرزا مهدی اصفهانی، نکاتی وجود دارد که برای تبیین نظر ایشان در خلقت، تذکر به آنها لازم است:

اول: مرحوم میرزا جاعل بالذات را به دو قسم تقسیم می‌کند:

۱.جاعل بالـذات صاحـب رأی (مختار). ۲. جاعـل بالذات غیر صاحب رأی (غیر مختار).

جاعل بالذات غیر صاحب رأی عبارت اسـت از همه جاعل‌های طبیعـی که به طور طبیعی آثـار از آنها پدید می‌آید بدون اینکه آنها در صدور و جعل آن آثار، اختیار و رأی و اراده‌ای داشته باشند. مانند صدور حرارت از آتش و شـعاع نور از خورشـید. وقتی آفتاب طلوع می‌کند شـعاع از آن به اقتضای طبیعتش صادر می‌شود و همچنین اسـت آتش نسبت به حرارت. نظریه فیلسـوفان در مورد صادر اول نسـبت به خدای تعالی هم از همین قرار اسـت. آنان اگر چه خدا را عیـن علم و قدرت می‌داننـد ولی قدرت را درباره خـدای تعالی به «فعلیّة التاثیر و علیّت تامه» برمی‌گردانند و از نظر آنان، منشأ صدور عقل اول، ذات الهی اسـت بدون اینکـه ذات، توان عدم صدور آن را داشته باشد.

اما جاعل بالـذاتِ صاحب رأی، از نظر میـرزا مهدی اصفهانی، تمامی جاعل‌ها و فاعلهای مختارند که فعل از آنها به واسـطه رأی و اختیـار صادر می‌شـود. در ایـن جهت، فرقی میـان هیچکدام از فاعل‌های مختـار وجود ندارد و تفاوت آنهـا در «جاعل بالذات» و «جاعل بالعرض» بودن اسـت که در نکته دوم بدان اشـاره خواهد شـد. مرحوم میرزای اصفهانی، بر خلاف فلاسـفه و عرفا، جاعلیت خدای تعالی را به رشـح و فَیَضان و تطوّر و تشأن نمی‌داند؛ بلکه او معتقد است خدا جاعل بالرأی است؛ و ذات نسبت به مجعول اول و عـدم آن و مجعول‌های دیگری که حدّ و حدودی برای آن‌ها وجود، ندارد نسـبت تسـاوی دارد. و هیچکدام از آنها نسبت به ذات مقدم بر دیگری نیسـتند. بنابراین تا ذات، ذات اسـت و رأی و مشیّتی از او تحقق پیدا نکرده اسـت، هیچ موجودی در عالم اعیان تحقّق پیدا نمی‌کند و به وجود نمی‌آید.

میرزای اصفهانی معتقد اسـت که آنچه مخصّص و مرجح تقدّم یکی از آن‌ها نسـبت به دیگری است، مشـیت و رأی الهی است و مشـیّت و رأی هم از او به مالکیت و سلطنت و اقتدار تامّ و عالمیّت ذاتـی الهی تحقّـق پیدا می‌کند و عامل دیگـری غیر از ذات کامل الهی در کار نیسـت. در این جهت، خداوند متعال از دیگر فاعل‌های مختار جدا می‌شـود؛ زیـرا همه فاعل‌های مختار بـه غیر از خدای تعالـی، اختیار و حرّیت و اقتدار و سـلطنت و آگاهی‌شـان از خدای تعالی است ولی خدای تعالی همه اینها را به کمال ذاتش دارا است. پس رأی و مشـیت الهی هر گاه به وجود یا عدم چیزی تعلّق گیرد، همان واقعیت پیدا می‌کند. و رأی الهی اسـت که برخی از مقدورات و معلومـات غیر محدود را که به علم بلامعلـوم و قدرت بلامقدور

مرحـوم میرزا معتقد اسـت که خدای تعالی جاعل بالذات اسـت و این عبارت، «جاعلیـت بالرأی بودن» را از خداوند متعال نفی نمی‌کند؛ زیرا روشن است که ایشان تصریح کرده که خدا همچون فاعل‌های طبیعی نیست که به اقتضای ذات، فعل از آن‌ها سر می‌زند، بلکه فاعل بالرأی و المشیّهٔ است. منظور ایشان از جاعل بالذات بـودن خداوند متعال این اسـت که خـدای تعالی همچون دیگر فاعل‌های مختار نیسـت که رأی، علم، قدرت و آنچـه بـرای اتصاف به کمالِ فاعلیّت لازم اسـت را از دیگری کسـب کند و یا ذاتـش هم به غیر تحقق پیدا کرده باشد؛ بلکه خدای تعالی در فاعلیت و رأی و مشیت خویش، به احدی نیازمند نیست و کمال ذات، کافی در تحقق رأی و مشـیت از اوسـت و به اقتدار و سلطنت و آگاهی خویش، هرگاه خواست، مشیت می‌کند و الاّ مشیّتی از او تحقق پیدا نمی‌کند.

الهی مکشوف و مقدورند، از غیر آنها تفکیک می‌کند و وجود یا عدم آنها را ترجیح می‌دهد.

دوم: جاعل بالذات و جاعل بالغیر

مرحوم میرزا معتقد اسـت که خدای تعالی جاعل بالذات اسـت و ایـن عبارت، «جاعلیت بالـرأی بودن» را از خاونـد متعال نفی نمی‌کند؛ زیرا روشـن است که ایشان تصریح کرده که خدا همچون فاعل‌های طبیعی نیسـت که بـه اقتضای ذات، فعل از آن‌ها سـر می‌زند، بلکه فاعل بالرأی و المشـیّهٔ اسـت. منظور ایشان از جاعل بالذات بودن خداوند متعال این است که خدای تعالی همچون دیگر فاعل‌های مختار نیسـت که رأی، علم، قدرت و آنچه برای اتصاف بـه کمالِ فاعلیّت لازم اسـت را از دیگری کسـب کند و یا ذاتش هـم به غیر تحقق پیدا کرده باشـد؛ بلکه خدای تعالی در فاعلیت و رأی و مشـیت خویش، به احدی نیازمند نیست و کمال ذات، کافی در تحقق رأی و مشـیت از اوسـت و به اقتدار وسـلطنت و آگاهی خویش، هرگاه خواست، مشیت می‌کند و الاّ مشیّتی از او تحقق پیدا نمی‌کند. پس «خدا جاعل بالذات اسـت»، یعنی در مشیّت کردن و نکردن و تسـلّط بر مشـیّت و آگاهی از مشیّت، هیچ نیازی به هیچ کس ندارد؛ بر خلاف ما انسان‌ها که اگر بخواهیم امری را به اختیار انجام دهیم، باید مقدماتی که برای فعل ما لازم است را خدای تعالی برایمان فراهم کند.

حـال که جاعلیّت خـدای تعالی به ذات خویش بازگشـت و در جاعلیت به احدی غیر ذات خویش نیازی نداشـت، این مسـأله نیز روشن می‌شود که خدا هر وقت بخواهد، می‌تواند جعل کند و مشیت نماید. بنابر این، اگر کمال ذات در نظر گرفته شود، آشکار است که دست خدا هیچ وقت بسته نبوده و جاعلیّت او وابسته به تحقق فعل از او نیست؛ بلکه تحقق فعل و مشیّت، به اقتدار وسلطنت و علم تام ذاتی او وابسـته است. پس رأی و مشیّت او به هر چیزی تعلّق پیدا کند، آن شـی تحقّق پیدا می‌کند و او در مقام ذات خویش، حقیقت جاعلیّت و فاعلیّت و مشیّت کردن را دارد اگرچه رأیی از او به امری تعلّق نگرفته باشـد. و این همان کلام امام رضا علیه السـلام است که می‌فرماید:

لَـهُ مَعْنَی الرُّبُوبِیَّـةِ إِذْ لَا مَرْبُوبُ وَ حَقِیقَةُ الْإِلَهِیَّـةِ إِذْ لَا مَأْلُوهُ وَ مَعْنَی الْعَالِمِ وَ لَا مَعْلُومُ وَ مَعْنَی الْخَالِقِ وَ لَا مَخْلُوقُ وَ تَأْوِیلُ السَّـمْعِ وَ لَا مَسْمُوعُ لَیْسَ مُذْ خَلَقَ اسْتَحَقَّ مَعْنَی الْخَالِقِ وَ لَا بِإِحْدَاثِهِ الْبَرَایَا اسْتَفَادَ مَعْنَی الْبَارِئِیَّةِ.[۳۸]

معنای ربوبیت در خدای تعالی هسـت در حالی که مربوبی وجود ندارد؛ و حقیقت الوهیت را داراسـت، آنگاه که مألوهی نیسـت؛ و از برای اوست معنای خالق، در حالی که مخلوقی بوجود نیامده است و دارای مآل شنوایی است، در حالی که مسموعی در کار نیست. او از آن زمان که خلق کرده، مسـتحق معنای خالق نشده است و معنای باریء بودن را با ایجاد خلایق کسب نکرده است.

مرحوم میرزای اصفهانی، در ابتدای همین قسمت که نویسنده‌ی مقاله به عنوان اشـکال بر ایشـان ذکر کرده، بـه این نکته تصریح کرده می‌نویسد:

أنّ جاعليّة الحقّ تعالی (و فاعليّته للكائنات المكشوفات المعلومات، ليست بفعل منه تعالی) لأنّ حيث ذات الكائنات هو الكون والتحقّق به بلا جعل، وهذه عين المجعوليّة الذاتيّة ، وحيث أنّها كذلك، يكون حيث ذات الحقّ تعالی الجاعليّة والمكوّنيّة والمحقّقيّة بلاجعل، وهذه هو الجاعليّـة الذاتيّة بلا فعل منه تعالی، فهو تعالی جاعل فی مرتبة ذاتـه إذ لا مجعول، وخالق فی مرتبـة ذاته إذ لا مخلوق، و ربّ فی مرتبـة ذاتـه إذ لا مربوب ، فهو مكوّن و محقّـق و مثبت و مؤيّن و محيّـث بلا فعل ولا شـیء فی مرتبة ذاته قبـل الكون و الثبوت به تعالی، لأنّ الأشـياء إذا كان حيث ذاتها الكـون و الثبوت و التحقّق بالغيـر، يكون حيث ذاتهـا المجعوليّة بلا جعل. و الغيـر إذا كان به الكـون و التحقّق و الشـيئيّة، فهو الجاعل بذاتـه بلا جعل للكون و التحقّق و الثبوت... .[۳۹]

همانـا جاعلیّت حق متعال و فاعلیت او نسـبت بـه کائناتی که مکشـوف و معلوم‌اند، به هیچ فعلی از خدای تعالی وابسـته نیست؛ زیـرا ذات کائنات، جز بودن وحقیقت یافتنِ به او بدون جعل، چیزی نیسـت. معنای مجعولیت ذاتی هم همین است. و چون که کائنات مجعول بالذات هسـتند، پس حقیقت ذات حـقّ متعال نیز جاعلیّت و تکوین دادن و تحقق بخشـیدن اسـت بدون اینکه جعلی در کار

مرحوم میرزای اصفهانی معتقد است که خدای تعالی، عین علم و قدرت ذاتی خویش است وعلم و قدرت ذاتی خدای تعالی، به هیچ وجه محدودیت بر نمی‌دارد. و هیچ نظامی در مرتبه‌ی ذات، بر نظام دیگری تقدم و ترجیح ندارد؛ و علم خدای تعالی، علّی نیست تا معلوم‌ها در آن به صورت علمی و علی موجود باشند. او معتقداست که فلاسفه و عرفا موجودات را در ذات خدا منطوی می‌دانند و لذا از نظر آنان نمی‌شود مخلوقات مجعول بالذات باشند و خداوند، همیشه فعلیت دارد؛ چون علّت تامه است؛ و فعل او، همان فیضان و رشح و تطوّر اوست؛ و جعل او هم همان رشح و فیضان و تطوّر است.

باشد؛ و معنای جاعلیت ذاتی بدون اینکه فعل و جعلی در کار باشد، همین است. پس خدای تعالی در مرتبه‌ی ذاتش جاعل است، اگرچه مجعولی نیست؛ و در مرتبه‌ی ذاتش، خالق است آنگاه که مخلوقی نیست؛ و در مرتبه‌ی ذاتش، ربّ است در حالی که مربوبی وجود ندارد. پس خداوند، بود کننده و تحقق بخشنده و ثبوت و جا و جهت دهنده است، بدون هر گونه فعلی و بدون اینکه پیش از بود و ثبوت به خدا، چیزی در مرتبه‌ی ذاتش تحققی داشته باشد؛ زیرا وقتی ذات همه‌ی اشیاء بودن و ثبوت و تحقق به واسطه دیگری باشد، پس حقیقت ذات اشیا هم مجعولیت بدون جعل خواهد بود. و چون بودن و تحقق و شیئیت اشیاء به آن غیر وابسته است، پس او بالذات جاعل است، بدون اینکه جعلی برای بودن و تحقق و ثبوت صورت گیرد.

سوم: مجعول بالذات

معلوم شد از نظر میرزا مهدی اصفهانی، مخلوقات، همه مجعول و مخلوق به مشیت و رأی الهی هستند. ایشان بر خلاف فلاسفه و عرفا و معتزله، و حتی بر خلاف دیگر متکلمان، قائل است که مخلوق، به تمام معنا و به تمام ذات مخلوق است. زیرا به نظر فیلسوفان، خلقت بر اساس علیّت شکل می‌گیرد و وجود مخلوق و حقیقت آن، پیش از آنکه به صورت مخلوقی درآید، در علت خویش به نحو دیگری وجود دارد. و نیز ماهیّت مخلوق، مرتبه‌ای مخصوص به خود دارد که آن مرتبه، ذاتی ماهیّت اشیاءاست. و ماهیّت، از این نظر هم به هیچ وجه متعلّق جعل الهی قرار نمی‌گیرد و خدای تعالی تنها به او وجود می‌دهد نه اینکه خدا ماهیت را جعل کرده باشد. بر اساس نظریه اعتزال هم برای ماهیات پیش از موجود شدن، غیر از وجود و عدم، مرتبه‌ی دیگری است که از آن به ثبوت تعبیر می‌کنند و لذا ماهیات را «ثابتات ازلی» می‌نامند. در عرفان هم با عنوان «اعیان ثابته» از آنها تعبیر می‌شود که پیش از هر خلقتی، در ذات الهی هستند. در کلام هم با عنوان «ممکنات» از آنها تعبیر می‌شود که در تعریف آن می‌گویند ممکن چیزی است که نسبت به وجود و عدم مساوی است. مرحوم میرزای اصفهانی در مقابل همه‌ی این نظریّات، معتقد است که بحث از مرتبه‌ی ماهوی برای مخلوقات، و نیز بحث از وجود مخلوقات در ضمن وجود علّت، و نیز بحث از امکان و اعیان ثابته و ثابتات ازلی، همه ساخته توهمات بشر است و در معارف وحیانی از آن‌ها اثری نیست. بنابر این معتقد است که مخلوق، یعنی آنچه در واقع و خارج وجود دارد و به تعبیر بهتر، همه آنچه مورد ادراک واقع می‌شود، حقایقی هستند که به تمام حقیقتشان مخلوق و مجعول مشیّت الهی‌اند و به هیچ وجه ثبوتی پیش از مشیت الهی برای آنها متصور نیست. ماهیات از نظر ایشان، همان حقایق و واقعیات خارجی هستند که به مشیّت و رأی الهی خلق و جعل شده‌اند؛ و به تمام ذاتشان مجعول خداوند متعال‌اند. به همین جهت از آنها مجعول بالذات تعبیر می‌کند.

چهارم: خدا جاعل بالذات است بدون فعل و تاثیر و رشح و تطوّر

در اینجا لازم است عبارت دیگری از میرزای اصفهانی که نویسنده‌ی مقاله نیز به آن استناد کرده نقل شود تا ضمن روشن شدن بحث، تقطیعات نادرست در مقاله مذکور نیز روشن‌تر گردد:

مرحوم میرزای اصفهانی می‌نویسد:

فیُعرف بالعلم أنّ حیث ذاتها حیث الکون والتحقّق والثبوت بالغیر. [ولیس لها حیث الذات والنفس، إلّا حیث الکون والتحقّق بالغیر.] وهذا حقیقة المجعولیّة؛ لأنّه لو کان کنه الشیء هو الشیئیّة و الکون بالغیر، لکان حیث ذاتها حیث المجعولیّة. فیکون الغیر الذی به الکون والتحقّق، حیث ذاته الجاعلیّة بِلا جعل ولا فعل ولا تأثیر ولا رشح ولا فیضان ولا تطوّر ولا تشأن ولا مجعولیّة وجود و لا ماهیّة و لا غیر ذلک ممّا توهّموه.[۴۰]

پس به علم شناخته می‌شود که حقیقت ذات کائنات، بود و تحقق و ثبوت به غیر است. و برای آن‌ها حیثیت ذاتی و نفسی غیر از بود و تحقق به غیر وجود ندارد. و حقیقت مجعولیّت نیز همین است؛ زیرا اگر حقیقت چیزی «بود و شیئیتِ به غیر» باشد، حقیقت ذات آن شیء، مجعولیت خواهد بود و حقیقت ذات آن غیر – که این شیء تحقق و بودش به او است –، جاعلیت بدون جعل و فعل و تاثیر و رشح و فیضان و تطوّر و تشأن و مجعولیت وجود و مجعولیت ماهیت و غیر اینها – از اموری که بشر توهم کرده است ـ خواهد بود.

نویسنده مقاله‌ی مذکور، در این قسمت نیز دست به تقطیع زده است. مرحوم میرزا چند امر را در کنار هم ذکر کرده و معتقد است که جاعلیّت خداوند متعال، بالذات است نه اینکه خدا به فعل و تاثیرگذاری و جعل و رشح و فیضان و تطوّر و تشأن جاعلیت پیدا کرده باشد. نویسنده از میان نه عنوان که در ردیف هم آمده، تنها سه مورد را ذکر نموده و چهار مورد را حذف کرده است. جهت حذف هم روشن است؛ زیرا اگر رشح و فیضان و تطوّر وتشأن ومجعولیّت وجود و مجعولیت ماهیت را در کنار آن سه مورد دیگر ذکر می‌کرد مراد خویش را نمی‌توانست به سادگی به مخاطب القا کند. چون که میرزای اصفهانی همانطور که جعل و تاثیر و فعل را نفی کرده،

در کنار آنها فیضان و رشح و تطوّر و تشأن و مجعولیت وجود و مجعولیت ماهیت را هم نفی کرده است؛ پس نتیجه این می‌شود که جاعلیت بالذاتی که مرحوم میرزای اصفهانی نسبت به خدا تعبیر می‌کند، غیر از علیّت فلسفی و تطوّر و تشأن عرفانی است. و جالب آن‌که در همین عبارت مرحوم میرزای اصفهانی، بعد از نفی نُه امر مذکور، می‌نویسد: «ولا غیر ذلک ممّا توهموه». ایشان با این تعبیر تصریح می‌کند که مراد من از جاعلیت ذاتی خداوند متعال که با مشیّت و رأی الهی به مرحله عمل و فعل می‌رسد، غیر از جاعلیت به فعل و تأثیر و جعل و رشح و فیضان و تطوّر و غیر آنها از امور دیگر است که بشر در تبیین جاعلیّت خدای تعالی توهّم و تصوّر کرده است. و با این بیان، به این نکته اشاره می‌کند که جاعلیت ذاتی الهی که به رأی و مشیّت او به مرحله عمل می‌رسد، به هیچ وجه قابل فهم و درک بشر نیست و به هیچ وجه نمی‌توان جاعلیت خدای تعالی را با جاعلیت و فاعلیت مخلوق قیاس کرد.

بشر هر اندازه هم در علم و قدرت کامل شده باشد، تا فعلی از او تحقّق پیدا نکند، فاعل محسوب نمی‌شود؛ و تا جعلی از او صورت نگیرد، جاعل گفته نمی‌شود؛ و تا تاثیری از او صورت نگیرد، مؤثّر به او گفته نمی‌شود و نمی‌توان گفت او حقیقت فاعلیت و جاعلیت و مؤثریّت را دارا است؛ اما در مورد خداوند متعال، حقیقت جاعلیت و فاعلیت و مؤثریت، به هیچ وجه موقوف به تحقق فعل و تاثیر و جعل از او نیست.

مرحوم میرزای اصفهانی در عبارتی دیگر می‌گوید:

من عرف العلم، یعرف به أنّ اللّاکائنات الخاصّة، حین الکون والتحقّق، لا واقعیّة صرفة؛ و فی مرتبة اللّاکون، لها الواقعیّة بالعرض؛ لأنّها مکشوفة معلومة یوصف بها الأشیاء ویکون (منها شیء) منشأ للآثار، ویتحقّق بها الآلام والعقوبات الخارجیّة المعلومة. فهو برهان علی أنّ هذه الواقعیّة بالعرض، إنّما هو بالغیر؛ و هی عین المجعولیّة بالعرض بالغیر. فیکون هذا العلم، برهاناً علی جاعلیّة الحقّ جلّت عظمته، عن الحدّ و الحصر بأحد النقیضین، فضلاً عن الحصر و المحدودیّة بنظام دون نظام. فیکون برهاناً علی أنّ الله تعالی جاعل بذاته فی مرتبة ذاته للنظامات الغیر المتناهیة فی أطوار غیر متناهیة؛ و لنقیضها بعین علمه تعالی بها. فیکون برهاناً و آیة علی قدس ذاته تعالی عن العجز عن شیء له واقعیّة بالذات أو بالعرض. (فیکون برهاناً علی وجوب کونه مالکاً للرأی فی مرتبة ذاته؛ کی یکون واقعیّة أحد النقیضین عن رأیه و بدائه فی مرتبة المناقضة، وإلّا یلزم ارتفاع النقیضین).

ویکون أیضاً برهاناً علی تقدّس جاعلیّته و قدرته تعالی، من أن تعرف به أو بالعقل، فضلاً عن أن تعرف بالمعلومات و المعقولات و المفهومات و المتصوّرات البشریّة .

والبرهان الأقدس الأشرف الأعظم لصاحب الشریعة، هو الحقّ جلّت عظمته فی تعریف نفسه لعبده. فإنّ من عرف ربّه بربّه، یعرفه أنّ حیث ذاته تعالی مقدّس متعال فی شدّة غیر متناهیة عن الفعل و الحرکة و التأثیر و الفیضان. فیعرف بربّه نفسه، بأنّه شیئیّة به تعالی؛ و أنّه مظلم الذات؛ فقیر الذات؛ عاجز الذات؛ مضطرّ الذات؛ و أنّه کون و تحقّق به تعالی؛ لیس بینه و بین ربّه فصل. فهو أقرب إلیه من حبل الورید؛ و هذا عین المجعولیّة الذاتیّة بلا جعل. و یعرف بربّه جمیع الأشیاء، بأنّها أشیاء به تعالی؛ و هو المکوِّن المحقّق المشیِّئ لها. فیعرف بربّه أنّ مکوّنیّته و جاعلیّته تعالی، لا تُعرف إلّا به؛ و یعرف أنّ قدرته کذلک. و یعرف أنّ ذاته تعالی و جاعلیّته و قدرته متعالیة عن الحدّ و التناهی. فیعرف بربّه، قدسه و تعالیه عن الجعل و العجز و الحدّ. فیعرّفه أنّ الحیاة و العلم و القدرة المفاضة علی البشر، لا یُعرَف إلّا به؛ و أنّ أخذه و عطائه و تحمیله و إمداده، متعالیة من أن تُعرف بالعلم و العقل، فضلاً من أن تُعرف بالمعلومات و المعقولات و المفهومات و المتصوّرات البشریّة . ومن أراد التذکّر، فعلیه بالنظر إلی الروایات و الخطب الواردة فی تمجید الحقّ؛ فإنّها مملوّة من قدسه عمّا توهّمه البشر فی جاعلیّته و قدرته تعالی شأنه من التحدید و الفعل و التأثیر.[41]

کسی که علم را بشناسد به واسطه آن می‌داند که نبودهای خاص [مثل نبود بینایی برای زید]، به هنگام بود و تحقق [مثلاً به هنگام بینا بودن زید]عدم واقعیت صرف است.[یعنی هیچ واقعیتی برای آن وجود ندارد]. امّا برای نبود [مثلاً بینایی در هنگام نبود واقعی بینایی]، واقعیّت عرضی است؛ زیرا [نبودها، به نور علم] مکشوف و معلوم‌اند و اشیاء به نبود هم توصیف می‌شوند؛ و برخی از نبودها منشأ آثاری هستند و دردها و کیفرهای خارجیِ معلوم، به سبب آن‌ها تحقق پیدا می‌کند. پس نور علم برهانی است بر اینکه این واقعیت عرضی [برای نبوده‌ای خاص، ذاتی آن‌ها نیست بلکه] وابسته به غیر است و همین وابسته به غیر بودن، عین مجعولیت عرضی به غیر است.

پس همین نور علم، برهان است بر متعالی بودن جاعلیّت حقّ تعالی، از محدودیت و محصور بودن به یکی از دو نقیض، چه رسد به محصور بودن و محدودیّت جاعلیت خدای تعالی به نظامی و نه نظام دیگری. پس نور علم، برهان است بر اینکه خدای تعالی در مرتبه ذاتش جاعل بالذاتِ نظام‌های غیر متناهی با کیفیّت‌های غیر متناهی و نقیض آن‌ها است؛ و این [جاعلیت ذاتی خدای تعالی]،

بشر هر اندازه هم در علم و قدرت کامل شده باشد، تا فعلی از او تحقّق پیدا نکند، فاعل محسوب نمی‌شود؛ و تا جعلی از او صورت نگیرد، جاعل گفته نمی‌شود؛ و تا تاثیری از او صورت نگیرد، مؤثر به او گفته نمی‌شود و نمی‌توان گفت او حقیقت فاعلیت و جاعلیت و مؤثریّت را دارا است؛ اما در مورد خداوند متعال، حقیقت جاعلیت و فاعلیت و مؤثریت، به هیچ وجه موقوف به تحقق فعل و تاثیر و جعل از او نیست.

درعین علم ذاتی حق تعالی به آن‌ها اســت. پس [نور علم،] برهان و نشانه‌ی تقدس و تنزه ذات الهی است از ناتوانی نسبت به هر چه که واقعیت بالذات یا بالعرض دارد.[۴۲]

(پس [نور علم] برهان اســت بر این که واجب اســت که خدای تعالی در مرتبه ذاتش، مالک رأی (مختار) باشد؛ تا [بتواند] در مرتبه‌ی مناقضه دو نقیض، به رأی و بداء [خود]، یکی از دو نقیض را واقعیت بخشــد؛ وگرنه ارتفاع دو طرف نقیض لازم می‌آیــد.)[۴۳] و نیز [نور علم] برهان اســت بر تقدّس و تنــزّه جاعلیّت و قدرت خدای تعالی از اینکه به واســطه نور علم یا عقل شناخته شود؛ چه رسد به اینکه با معلومها و معقول‌ها ومفهومها و تصوّرهای بشــری شناخته شود. و برهان اقدس و اشــرف و أعظم صاحب شــریعت، خود حقّ متعال است در تعریف خودش به بنده‌اش. زیرا کسی که پروردگارش را به خود او شناخته باشد، می‌داند که حقیقت ذات خدای تعالی بی‌نهایت مقــدس و متعالی از فعــل وحرکت وتاثیر و فیضان اســت. پس به واســطه پروردگارش می‌شناسد که شــیء بودن بنده هم وابسته به خدای تعالی اســت؛ و بنده ذاتاً ظلمانی، فقیر، عاجز و مضطرّ است؛ و بنــده، به خدا بود و تحقق دارد؛ و میان او و پروردگارش فاصله‌ای وجود ندارد و او به بنده‌اش از رگ گردن نزدیکتر است؛ واین حقیقت همان مجعولیت ذاتی بدون جعل است.

و نیز به واســطه پروردگارش می‌شناســد که همه اشــیا به خدا شــیئیت پیدا می‌کنند و بود کننده، تحقق بخشــنده و شــیء کننده آنها خداســت. پس به واســطه خدایش می‌شناســد که بودکنندگی و جاعلیّــت خدای تعالی جز به واســطه خود خدای تعالی شــناخته نمی‌شــود و نیز می‌شناسد که قدرت خدای تعالی هم تنها به خود او شناخته می‌شود.

و نیز می‌شناســد که ذات خدای تعالی و جاعلیّت و قدرت او، از حدّ و نهایت داشتن متعالی است. و به واسطه پروردگارش، تقدّس و تعالی خدای تعالی را از جعل و ناتوانی و حدّ داشتن می‌شناسد. و نیز می‌شناســد که حیات و علم و قدرت که بر بندگان افاضه می‌شــود، جز به واســطه خدای تعالی شــناخته نمی‌شود؛ و می‌داند که گرفتن و بخشــیدن و تحمیل و امداد الهی، از این که انســان بتواند آنها را به نور علم وعقل بشناســد، برتر است، چه رسد به اینکه به معلومها ومعقول‌ها ومفهومها و تصوّرات بشــری شــناخته شود. و هر کس یادآوری لازم داشــته باشد، پس باید به روایات و خطبه‌هایی که در تمجید خدای تعالی وارد شده است نظر کند، زیرا که آنها پر است از تنزیه خدای تعالی از همه تحدیدها، فعل‌ها و تأثیرهایی که بشــر در جاعلیّت و قدرت خدای تعالی توهم کرده است.

تقطیع نویســنده‌ی مقاله در این عبارت هم نشــان گویای عدم فهم صحیح کلام مرحوم میرزای اصفهانی اســت. زیرا تعبیر «حین الکون والتحقّق» در مقابل «فی مرتبة اللاکون» اســت و نویســنده دومــی را حــذف کرده و اعتنایی به آن نکرده اســت و در فقره دوم «وأنّه کــون و تحقّق به تعالی» را آورده بــدون اینکه توضیح دهد مرجع ضمیر چیست؟ و نیز بدون اینکه روشن کند مراد از عدم فصل بین مخلوق و خدا چیست؟ در حالی که همین عدم فصل را مرحوم میرزا خود بیان کرده است.

مرحــوم میــرزای اصفهانی در این عبارت بلنــد نیز نکات خیلی مهمــی را تذکر داده و برخــی از موارد مهم اختلافــی بین معارف وحیانی با معارف بشــری را در شــناخت خدا و صفات و افعال او، به صورت فشرده بیان کرده است. اگرچه خود متن در رساندن حقیقت مطلب کافی است. امّا باز هم برای رفع توهّم نکاتی ذکر می‌شود:

اول: مرحوم میرزای اصفهانی معتقد است که خدای تعالی، عین علم و قدرت ذاتی خویش است وعلم و قدرت ذاتی خدای تعالی، به هیچ وجه محدودیت بر نمی‌دارد. و هیچ نظامی در مرتبه‌ی ذات، بر نظام دیگری تقدم و ترجیح ندارد؛ و علم خدای تعالی، عِلّی نیســت تــا معلومها در آن به صورت علمی و علّی موجود باشــند. او معتقد اســت که فلاسفه و عرفا موجودات را در ذات خدا منطوی می‌دانند و لذا از نظر آنان نمی‌شود مخلوقات مجعول بالذات باشند و خداوند، همیشــه فعلیت دارد؛ چون علّت تامه است؛ و فعل او، همان فیضان و رشــح و تطوّر اوســت؛ و جعل او هم همان رشح و فیضان و تطوّر اســت. به طور کلی، مرحوم میرزا علم خدا به مخلوقات را بر خلاف تمام عالمان فلسفی و عرفانی وحتی کلامی از طریق علم به ذات و آثار ذات نمی‌داند و ذات را معلوم خود ذات – به معنای واقعی کلمه نمی‌شــمارد؛ زیرا خدا را عین حقیقت علــم ذاتی می‌داند و حقیقت علم را غیر معلوم و مباین با آن می‌شمارد. او معتقد است که بزرگان بشــر بعد از تحقیقات فراوان در مورد علم خــدا، در نهایت دو قول را معتقدند:

فذهب أســاطین الفلاســفة، إلی أنّ ذاته بذاته علّة للمخلوقات؛ و حیــث أنّ العلّة غیرفاقــدة لمعلوماته من حیــث وجوداتها، یکون علمــه بذاته، علمــاً بجمیع معلوماته علــی نحو الفعلیّة والعلّیّــة، مقدّســاً عــن الانفعــال والتابعیّــة. و من حیث ماهیّات الأشیاء، قالوا بثبوتها بالعلم و هی الأعیان الثابتة. و لهذا قالوا بأنّه عالم بالنظــام الأتمّ فــی مرتبة ذاته. فالعلــم بالنظام الأتمّ،

میرزای اصفهانی معتقد اســت که علم و عقل که دو حجّت و برهان الهی‌اند، از معرفت فعل و جاعلیت خدای تعالی عاجزند و انسان نمی‌تواند به نور عقل و علم خویش، فعل حق متعال را دریابــد؛ و طریقــی برای معرفت فعل حق، به جز این کــه حق تعالی خود و فعل خودش را معرفی کند، برای انســان عاقل وجود ندارد. بدین ترتیب روشــن اســت که از نظر ایشــان، معرفت فعل حقّ متعال، به طریق اولی به واســطه مفاهیم و تصوّرات که خود معقول و معلوم به نور علم و عقل هستند، امکان پذیر نیست.

میرزای اصفهانی معتقد است که علم و عقل که دو حجّت و برهان الهی‌اند، از معرفت فعل و جاعلیت خدای تعالی عاجزند و انسان نمی‌تواند به نور عقل و علم خویش، فعل حق متعال را دریابد؛ و طریقی برای معرفت فعل حق، به جز این که حق تعالی خود و فعل خودش را معرفی کند، برای انسان عاقل وجود ندارد. بدین ترتیب روشن است که از نظر ایشان، معرفت فعل حقّ متعال، به طریق اولی به واسطه مفاهیم و تصوّرات که خود معقول و معلوم به نور علم و عقل هستند، امکان پذیر نیست.

عین المشیّة والإرادة الذاتیّة؛ ولابدّ من الوقوع بالوجوب.

و ذهب أعاظم العرفاء الشامخین، إلی أنّ ذاته متطوّرة متجلّیة بأطوار المخلوقیّة؛ فعلمه بذاته عین العلم بمخلوقاته؛ لانطواء الکثرة فی الوحدة فی مرتبة ذاته.[۴۴]

بزرگان فلسفه معتقدند که ذات خدای تعالی ذاتاً علّت مخلوقات است. و از آنجا که علت، وجود معلومات خویش را فاقد نیست، پس علم خدای تعالی به ذاتش علم فعلی و عِلّی به همه معلوماتش خواهد بود در حالی که مقدّس و منزّه از هر گونه انفعال و تابعیّت است. و آنان معتقدند که ماهیات نیز در مرتبه علم ثبوت دارند و از آن‌ها به عنوان «اعیان ثابته» تعبیر می‌کنند. وبه همین جهت است که می‌گویند: خدای تعالی در مرتبه ذات خویش عالم به نظام أتمّ است پس علم به نظام اتمّ، عین مشیت و اراده ذاتی خداوند متعال است و چاره‌ای از وقوع وجوبی آن نظام اتمّ نمی‌باشد.

و بزرگان عرفان قائلند که ذات خدای تعالی تطوّر و تجلّی به طورهای مخلوقی کرده است؛ پس علم خدای تعالی به ذات خویش، عین علم به مخلوقاتش است؛ زیرا در مرتبة ذات الهی کثرت در وحدت منطوی و پیچیده شده است.

مرحوم میرزای اصفهانی، بر خلاف فیلسوفان و عارفان، معتقد است که چنین اعتقادی درباره علم ذاتی حق متعال، سه محذور اساسی به دنبال دارد:

اول: تحدید علم و قدرت الهی به نظام واحد.

دوم: عدم مجعولیت و مخلوقیت بالذات اشیاء.

سوم: جبر و اضطرار در خلق و جعل.

تحدید علم و قدرت الهی به نظام واحد، مقتضای علیّت تامّه ذات، برای وجود معلول است. چون علیت تنها در امور وجودی جاری است پس علّت (= ذات حق متعال) که به هیچ وجه عدم معلول خاص را شامل نمی‌شود؛ و نیز تنها معلولی معیّن که در خارج و واقع پدید می‌آید را شامل می‌شود و شامل نظام‌های دیگری در عرض آن نمی‌شود؛ در حالی که مرحوم میرزا معتقد است که علم خدای متعال، هیچ محدودیتی ندارد و همانطور که به وجود اشیا احاطه دارد، بر عدم آنها نیز محیط است؛ و نیز در مرتبه‌ی احاطه علم، هیچ نظامی نسبت به نظامی دیگر، تقدم و ترجیح ندارد.

اما عدم مجعولیّت و مخلوقیّت بالذات اشیا، به آن جهت است که بنابر نظریه علیّت و علم و قدرت فعلی و علّی، نمی‌توان برای خلقت اشیا، شروع و آغازی قائل بود؛ بلکه در حقیقت، تغییر و تبدیل مرتبه‌ای از وجود به مرتبه‌ی دیگری از وجود می‌باشد. حال در این تبدیل و تغییر، زایش و کاهش هم به معنای دقیق کلمه اتفاق می‌افتد یا نه؟ روشن است که وجود علّیِ معلول در مرتبه علت، تبدیل به وجود معلولیِ معلول در مرتبه معلول می‌شود. یا همان وجود واحد بسیط غیرِ متناهی و محیط به همه اشیا، تجلیات و تطورات و تشأن‌هایی پیدا می‌کند که خارج از حقیقت آن وجود نامتناهی نیست. در حقیقت یک خلق جدید و تازه‌ای در جهان حقیقت پدید نمی‌آید؛ به تعبیر دیگر، حدوثی رخ نمی‌دهد؛ تنها حرکتی از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر صورت می‌گیرد. این بر خلاف آن است که معتقد شویم خدای تعالی با قدرت و علم غیر محدود و مالکیت و غنای تام و به رأی خویش، چیزی را می‌آفریند که هیچ نحو وجود سابقی ندارد. مرحوم میرزا از این نحوه خلقت، به «مجعولیت بالذات»، و از خدای تعالی به «جاعل بالذات» تعبیر می‌کند. ایشان می‌نویسد:

فالذات الأزلیّ لو کان حیث ذاته المکوّنیّة و الجاعلیّة، یمتنع أن یکون بعینه مکوَّناً – بالفتح – ؛ فمن کان مکوِّناً – بالکسر – ، لابدّ و أن یکون غیر مکوَّناته. فلو کان التوحید بالتعیّن والتطوّر، لما کان إلّا بتحدید نفسه و تعیّنه بالمخلوقات. لایکون منه تکوین ولا کان مکوِّناً بالحقیقة بل کان محدّداً و معیناً لنفسه.[۴۵]

پس اگر حقیقت ذات ازلی، بود کنندگی و جاعلیت باشد، محال است که خود آن ذات ازلی، عینا بود شده به دیگری باشد. پس کسی که بود کننده است، ناگزیر باید غیر از بود شده‌های خودش باشد. بنابراین اگر توحید به تعیّن یافتن و تطوّر پیداکردن باشد، در حقیقت [توحید] یعنی تحدید نفس ذات ازلی و تعیّن او به مخلوقات. و در این صورت، از آن ذات ازلی، بود کردن دیگری تحقق پیدا نکرده و او را نمی‌توان حقیقتاً بودکننده دیگران نامید؛ بلکه در حقیقت محدود کننده و تعیّن دهنده نفس خویش می‌باشد.

ایشان در جای دیگر درباره مجعولیت ذاتی می‌نویسد:

إنّه تعالی مشّیء الأشیاء؛ و الأشیاء حیث ذاتها الشیئیّة به تعالی؛ وهی المجعولیّة الذاتیّة.[۴۶]

همانا خدای تعالی، شیء کننده اشیاء است؛ وحقیقت ذات اشیا، شیئیت به خدا است؛ و همین است معنای مجعولیت ذاتی.

اما این‌که فعلی و علّی بودن علم حق تعالی موجب جبر و اضطرار در افعال الهی می‌شود، امری روشن و بدیهی است. زیرا در این صورت، فعل به اقتضای ذات الهی از او سر خواهد زد، بدون اینکه ذات بتواند مانع صدور فعل از خودش شود. در حالی که اختیار و حریت و صاحب رأی و مشیّت بودن، وقتی صحیح است که فاعل بتواند به خواست خود فعلی را انجام دهد؛ و هر گاه بخواهد آن را

ترک کند؛ و در حین فعل، قادر بر ترک باشد؛ و در حین ترک، قادر بر فعل باشد. در صورتی که طبق نظریّه علم علّی و فعلی و تأثیر فعلی قدرت، امکان ندارد خلاف فعلی که مقتضای ذات است واقع شود. در همین عبارتی که نویسنده مقاله تقطیعی نامناسب کرده، مرحوم میرزای اصفهانی به همین نکته توجه داده است که مخلوق، مجعول ذاتی است؛ یعنی به مشیت الهی تحقق پیدا کرده است نه اینکه به اقتضای ذات و به تبدیل و تغییر و حرکت ذات و یا تطور ذات بوده باشد.

دوم: نکته مهم دیگری که مرحوم میرزای اصفهانی در این عبارات بدان اشاره کرده است و نویسنده با تقطیع خودش آن را از بین برده است، این است که در اول عبارت، ایشان یادآوری می‌کند که شناخت حقیقت علم، موجب می‌شود که انسان بداند که عالِم، همانطور که بودن خاص اشیا را به علم کشف می‌کند، نبودن خاص آنها را نیز به علم کشف می‌کند. و در مقام کشف علم، بود خاص ونبود خاص، هیچکدام بر دیگری تقدم و ترجیحی ندارند. و نیز به علم روشن می‌شود که بودِ خاص چیزی – در صورتی که در خارج، بودن آن شیء درست باشد – ، واقعیّت بالذات بالغیر دارد و نبودن آن شیء – در صورتی که در خارج هم آن شیء واقعاً نباشد – ، واقعیّت بالعرض بالغیر دارد و عکس این دو مورد، یعنی بودن شیء خاص – در صورتی که در خارج آن شیء نباشد – ، به هیچ وجه واقعیتی ندارد؛ و نبود آن شیء – در صورتی که آن شیء در خارج باشد – ، نیز به هیچ وجه واقعیتی ندارد و کذب محض است. مرحوم میرزای اصفهانی می‌خواهد بحث از جاعلیت و قادریت و عالمیت ذاتی حق متعال و مالکیّت رأی به دو طرف فعل و ترک را بیان کند؛ اما نویسنده‌ی مقاله، یک قسمت از عبارت را در بالا برداشته و در کنار قسمت دیگری از اواخر بحث که مربوط به مسأله دیگری است گذاشته است.

سوم: میرزای اصفهانی معتقد است که علم و عقل که دو حجّت و برهان الهی‌اند، از معرفت فعل و جاعلیت خدای تعالی عاجزند و انسان نمی‌تواند به نور عقل و علم خویش، فعل حق متعال را دریابد؛ و طریقی برای معرفت فعل حق، به جز این که حق تعالی خود و فعل خودش را معرفی کند، برای انسان عاقل وجود ندارد. بدین ترتیب روشن است که از نظر ایشان، معرفت فعل حقّ متعال، به طریق اولی به واسطه مفاهیم و تصوّرات که خود معقول و معلوم به نور علم و عقل هستند، امکان پذیر نیست.

تا اینجا عباراتی که نویسنده مقاله از معارف القرآن درباره خلقت و همسانی دیدگاه میرزای اصفهانی با عرفا و فلاسفه نقل کرده بود، خاتمه یافت و روشن گردید که مرحوم میرزای اصفهانی، در این کتاب نه تنها با فلاسفه و عرفا موافقتی ندارد، بلکه به طور کامل با آن‌ها در این جهت مخالف است.

والسلام علی من اتّبع الهدی

فهرست منابع

قرآن کریم
نهج البلاغه
۱. اباذری، عبدالرحیم (تدوین). خاطرات آیت الله مسلم ملکوتی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ اول، ۵۸۳۱، رقعی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. الامالی. تهران: موسسه البعثة ۷۱۴۱ ق.
۳. ابن بابویه، محمدبن علی. التوحید. تصحیح سید هاشم حسینی طهرانی: قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۶۱۴۱ق.
۴. اسلامی،عباسعلی. طلایه دار فرهنگ اسلامی در عصر اختناق: خاطراتی از مجاهد نستوه مرحوم حجة الاسلام و المسلمین حاج شیخ عباسعلی اسلامی. تهران: بنیاد بعث،چاپ دوم، ۴۸۳۱.
۵. اصفهانی، مهدی. طبیعیات. تحریر محمد باقر ملکی میانجی، خطی.
۶. اصفهانی، مهدی. قضا و قدر. تحریرعلی اکبر صدرزاده، خطی.
۷. اصفهانی، مهدی. معارف القرآن. تحریر علی اکبر صدرزاده،خطی،
۸. اصفهانی، مهدی، تقریر درسهای پنج‌شنبه و جمعه مرحوم میرزا مهدی اصفهانی، تقریر علی اکبر صدرزاده،خطی.
۹. اصفهانی،مهدی. انوار الهدایة. خطی، نسخه کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد.
۰۱. برقی، احمد بن محمد. المحاسن. تصحیح سید مهدی رجایی. قم: المجمع العالمی لاهل البیت علیهم السلام، ۳۱۴۱ ق.
۱۱. رافعی، علی (تنظیم و تدوین). در تکاپوی اندیشه‌ها: مجموعه‌ای از مصاحبه‌های انجام شده با استاد علامه آیة الله محمد تقی جعفری در مباحث: اعتقادی، فلسفی، عرفانی،علمی، ادبی، هنری، اخلاقی و حقوقی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۳۷۳۱.
۲۱. عبدی، محمد ناصر. «گفتگو با استاد آیت الله میرزا حسن صالحی». اندیشة حوزه، سال چهارم، شمارة ۳ (زمستان ۷۷۳۱).
۳۱. کرباسچی، غلامرضا. تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی (تاریخ حوزة علمیة قم). تهران:مرکز اسناد انقلاب اسلامی و بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی، چاپ اول، ۰۸۳۱.
۴۱. کرمی‌پور، حمید (تدوین). خاطرات آیة الله ابوالقاسم خزعلی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ اول، ۲۸۳۱.
۵۱. کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. قم: مکتبه الصدوق، ۱۸۳۱ق.
۶۱. مدرسی چهاردهی، مرتضی. تاریخ فلاسفة اسلام. تهران: مؤسسة مطبوعاتی علمی، چاپ دوم، ۳۶۳۱.
۷۱. مرکز اسناد انقلاب اسلامی (تدوین). خاطرات آیت الله اسماعیل صالحی مازندرانی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی،چاپ اول،۴۸۳۱.
۸۱. مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات (تهیه و تنظیم). حجت الاسلام حاج شیخ عباسعلی اسلامی به روایت اسناد ساواک. تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات،چاپ اول،۳۸۳۱.
۹۱. میلانی، حسن. «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک». سمات،سال اول، شماره دوم (تابستان ۹۸۳۱).

پی نوشت ها:

۱. شهرت مدرسه‌ی معارفی خراسان، تحت اشراف علمی مرحوم آیة الله میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی (۱۳۰۲ تا ۱۳۶۵ هـ‌ق) به «مکتب تفکیک»، از مقاله‌ی استاد محمدرضا حکیمی در کیهان فرهنگی شیوع یافته است. گرچه این نام، تنها بخش مقدمه‌ای این مدرسه را آشکار می‌کند خود استاد نیز وعده کرده‌اند که در مقاله‌ی دیگری، پلّه‌ی بعدی آن، یعنی «معارف اهل بیت علیهم السلام» را معرّفی نمایند و تفکیک را مقدمه‌ی معارف بشناسانند، و ما نیز نام «مدرسه‌ی معارف اهل بیت علیهم السلام» را برای آن زیبنده‌تر می‌بینیم، اما به جهت شهرت و شیوع آن، در این مقاله، از باب تسمیه شیء به مقدمات و لوازم، به همین نام بسنده کرده‌ایم.

۲ . از آنجا که تبیین موضوعات مطرح شده در این محدوده هم نیاز به تفصیل دارد لذا در صورت موافقت مسؤولان نشریه سمات بر چاپ پاسخ‌های تفصیلی از ناحیه ما هیچ محدودیتی در پاسخگویی به مدعیات نویسنده در آثار شاگردان مرحوم میرزا مهدی اصفهانی وجود ندارد.

۳ . فایل صوتی این مطلب موجود است. بعد از ایشان سؤال شد که آیا نقل آنچه در این

جلسه هم در مورد مرحوم میرزا بیان فرمودید نیاز به مهر و امضای شما دارد؟ ایشان فرمودند: خیر.

۴ – تاریخ فلسفه اسلام، ج ۲، ص ۲۰۲ و ۲۰۳.

۵ – تکاپوی اندیشه‌ها، ص۵۱۹ و ۵۲۰.

۶ . خاطرات آیت الله مسلم ملکوتی، ص ۹۷–۱۰۰.

۷ . خاطرات آیت الله اسماعیل صالحی مازندرانی، ص ۵۵–۵۷.

۸ . حجت الاسلام حاج شیخ عباسعلی اسلامی (ره) در سال ۱۳۲۳ هـ‌ق در سبزوار متولد شد او از محضر عالمان فرزانه‌ای چون آیة الله میرزا مهدی اصفهانی، آیة الله آقازاده کفایی و آیة الله حاج آقا حسین قمی کسب فیض نمود. سپس به جهت تکمیل اندوخته‌های علمی خود به نجف اشرف هجرت کرده و از محضر مرحوم آیة الله سید ابوالحسن اصفهانی و دیگران بهره‌مند شد، آنگاه به خدمات و مجاهدات دینی و اجتماعی پرداخت. وی سرانجام در سال ۱۳۶۴ هـ ش دار فانی را وداع گفت. نک به: «حجةالاسلام حاج شیخ عباسعلی اسلامی به روایت اسناد ساواک» – مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات.

۹ . طلایه‌دار فرهنگ اسلامی در عصر اختناق، ص۲۹۲.

۱۰ . همان، ص۲۹۴.

۱۱ . تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی (تاریخ حوزه علمیه قم)، ۷۵–۷۷.

۱۲ . خاطرات آیة الله ابوالقاسم خزعلی، ص۴۳ – ۴۴.

۱۳ . جزوه قضا و قدر ، خطی ، نسخه صدر زاده.

۱۴ – همان.

۱۵ – دفتر تقریرات مرحوم صدر زاده از درسهای پنج شنبه و جمعه مرحوم میرزا مهدی اصفهانی.

۱۶ – همان.

۱۷ – همان

۱۸ – انوار الهدایه / ۴۳ خطی .

۱۹ – معارف القرآن، ص۲۹۱، نسخه صدرزاده.

۲۰ – التوحید، ص۱۴۸.

۲۱ – معارف القرآن،ص۳۱۰، نسخه صدرزاده.

۲۲ – ر.ک: معارف القرآن،ص۳۴۵، نسخه صدرزاده.

۲۳ – طبیعیات، ص۳۳،نسخه مرحوم ملکی.

۲۴ – فصلت/ ۵۳ و ۵۴.

۲۵ – اسراء / ۶۰.

۲۶ – المحاسن ۱ / ۲۴۰؛ کافی ۱ / ۱۰۳ ؛ توحید صدوق/ ۱۱۵.

۲۷ – کافی ۱ / ۱۰۳؛ توحید صدوق/ ۱۱۵.

۲۸ – امالی صدوق / ۳۴۱.

۲۹ – نهج البلاغه، خطبه۱.

۳۰ – توحید صدوق/ ۲۱۲.

۳۱ – مجله سمات شماره ۲،ص۱۵۱.

۳۲ – مجله سمات شماره ۲، ص۱۵۵.

۳۳ – این آثار از نظر زمانی متأخر از آثار دیگر ایشان است.

۳۴– مجله سمات ، شماره ۲ ، ص ۱۵۷

۳۵ – کتاب معارف القرآن، یکی از مفصل‌ترین تألیفات دوره آخر مرحوم میرزا مهدی اصفهانی است. در این کتاب، مباحث فراوانی در باب معرفت خدا، توحید، اسما و صفات، بداء، جبر و اختیار، عدل الهی، خلقت، معاد و مباحثی دیگر به صورت تطبیقی وجود دارد که مولّف سعی کرده است آراء و نظرات فلاسفه و عرفا را در کنار معارف وحیانی آورده و اختلاف آنها را روشن کند.

۳۶ – مقصود از «الغیر» خدای تعالی است. زیرا ایشان ثبوت و تحقق همه اشیا و مخلوقات را بالغیر می‌داند. پس از نظر ایشان همه اشیا و مخلوقات، موجودات بالغیر هستند.

۳۷ – معارف القرآن، نسخه مرحوم نمازی، ص۳۵۲.

۳۸ – عیون اخبار الرضا ۲ / ۱۳۷؛ توحید صدوق / ۳۸ ؛تحف العقول / ۶۵؛ احتجاج ۲/ ۱۷۷؛ بحارالانوار ۴/ ۲۲۹.

۳۹ – معارف القرآن، نسخه صدرزاده،ص۲۳۱

۴۰ – معارف القرآن، نسخه صدرزاده،ص۲۳۳.

۴۱ – معارف القرآن،نسخه صدرزاده، ص۲۳۴.

۴۲ – یعنی علم از آن جهت که کاشف از نظام‌های غیر متناهی با کیفیّت‌های غیر متناهی ونقیض آن‌ها است، برهان و آیه است که خدای تعالی که عین علم است، عین قدرت هم است و نسبت به هیچ یک از نظام‌های غیر متناهی با کیفیّت‌های غیر متناهی و نقیض آن‌ها عجز و ناتوانی ندارد و هر کدام از آن‌ها را بخواهد می‌تواند به وجود آورد.

۴۳ – یعنی اگر در مرتبه مناقضه دو نقیض رأی در کار نباشد تا خدا بتواند یکی از دو طرف نقیضین را انتخاب کند، ارتفاع نقیضین و واقعیت پیدا نکردن هر دو طرف نقیض لازم می‌آید.

۴۴ – معارف القرآن نسخه صدرزاده،ص۲۳۱.

۴۵ – معارف القرآن، نسخه صدرزاده، ص۱۷۸.

۴۶ – معارف القرآن، نسخه صدرزاده، ص ۱۹۴.

۲
مقاله وارده

ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»

حمید رضا مقصودی[۱]

www.ebnearabi.com

مقدمه

در شماره دوم مجله‌ی سودمند سمات، مقاله‌ای تحت عنوان «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» به چاپ رسیده بود. نویسنده آن، علیرغم آنچه در جوامع علمی و حوزوی معروف و مشهور است، مکتب تفکیک و شاگردان مرحوم میرزا مهدی اصفهانی را به گونه‌ای جزمی، هماهنگ و همسو با عرفا و فلاسفه معرفی کرده است. وی برای اثبات ادعای خود شواهد زیادی از آثار عالمان منسوب به این مکتب ارائه کرده است. این شواهد گاهی به صورت آمیخته با آراء فلاسفه وعرفا مطرح شده است. نویسنده نهایتاً با این کار سعی دارد تفکیکیان را با فلاسفه و عرفا در یک ردیف و در برابر عموم فقها و متکلمین قرار دهد. این شکل از بحث و این ادّعا قطعاً برای تمام کسانی که اندکی با میراث مرحوم میرزا مهدی و شاگردان ایشان آشنایی دارند شگفت آور و عجیب است چرا که ادعاهای نویسنده را با اساس آموزه‌های تفکیکیان معارض می‌دانند.

در این نوشتار، جهت روشن شدن هرچه بیشتر صحت و سقم ادعای نویسنده و میزان امانتداری وی در نقل عبارات به عنوان نمونه، شواهدی را که از کتاب ابواب الهدی ارائه شده بررسی می کنیم.[۲]

هدف این مقاله کوتاه صرفاً، تطبیق و راستی آزمایی استنادات و برداشت‌های نویسنده مقاله از عبارات مرحوم میرزا مهدی اصفهانی و امانتداری وی در نقل عبارات است.

اگرچه بررسی تمام ارجاعات صورت گرفته از منابع تفکیک در همین سیاق ضروری می‌نماید اما بررسی همین یک نمونه برای روشن شدن شیوه ناصحیح نویسنده بی‌ثمر نخواهد بود. امید است که این بررسی، چراغی باشد برای روشن شدن حق و گامی باشد در نیل به دریافت هرچه صحیح‌تر از معارف اهل بیت علیهم السلام.

شاخصه‌های اصلی که در تحلیل و تبیین آن‌ها در مقاله مزبور، مکتب تفکیک در اشتراک فکری با عرفان و فلاسفه مورد ارزیابی قرار گرفته است یک به یک بررسی می‌گردد:

یکم) هم‌سویی عرفان و فلسفه و تفکیک در تباین اعتباری خالق و مخلوق

نویسنده، مکتب تفکیک را، در تبیین رابطه وجودی خدا و مخلوقات، هم‌آهنگ با عرفان و فلسفه دانسته و مدعی است هر سه مکتب، قائل به تباین اعتباری و (نه حقیقی) میان خالق متعال با سایر مخلوقات هستند. از نظر وی این قول از منظر وجود شناختی به وحدت وجود می‌انجامد. این ادعا بر نامتناهی دانستن خدای متعال از سوی تفکیکیان، عرفا و فلاسفه استوار شده است. عین عبارات و شاهد مثال‌های مورد استناد چنین است:

مکتب تفکیک می‌گوید وجود خداوند نامتناهی است و وجود سایر اشیاء نسبت به خداوند وجود حرفی و ربطی است یعنی اینکه موجودات وجودی خارج از ذات خداوند ندارند و مرتبه‌ای از وجود اویند،غیریّت اشیاء با خدا تنها همین است که آنها اشباح و شکلها و تعیّنات خود همان وجودنامتناهی یعنی خداوندند چه اینکه جز وجود خداوند هیچ وجودی در کار نیست.[۳]

مکتب تفکیک می‌افزاید جز وجود خداوند هیچ موجودی در کار نیست و معنای خلقت و آفرینش این نیست که خداوند وجودی را جعل کند چه اینکه این کار ذاتاً محال و مستلزم ترکیب خداوند از وجدان و فقدان می‌گردد، بلکه معنای خلقت این است که خداوند از وجود خودش به ماهیّات و اشباح می‌دهد و اشیایی که مالک نور (وجود) خداوند شده و تعیّن خداوندند تنها از حیث تعیّن خود غیر اویند ولی از حیث وجود با صرف نظر از تعیّنشان غیر او نیستند.[۴]

عبارات فوق ابتدائاً مکتب تفکیک را کاملاً قائل به وحدت وجود معرّفی می کند، سپس نویسنده با نقل عبارت کوتاهی از ابواب الهدی در پی‌نوشت مقاله، آن عبارت را با تقطیعی خاصّ و شرحی انحصاری شاهدی به مدعای خویش می‌شمارد. وی می‌نویسد:

ولی باز هم ابواب الهدی می‌نویسد:

«فهو عزّوجلّ خالق الوجود و ربّ الوجود!»[۵]

سپس نویسنده در توضیح این عبارت می‌نویسد:

البته منظور از خلقت، تعیّن دادن است نه معنای واقعی آن.[۶]

در شماره دوم مجله سودمند سمات، مقاله‌ای تحت عنوان «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» به چاپ رسیده بود. نویسنده آن، علیرغم آنچه در جوامع علمی و حوزوی معروف و مشهور است، مکتب تفکیک و شاگردان مرحوم میرزا مهدی اصفهانی را به گونه‌ای جزمی، هماهنگ و همسو با عرفا و فلاسفه معرفی کرده است.

حتی پیش از مراجعه به اصل عبارت ابواب الهدی، جای این پرسش هست که ایشان چگونه و از کجای این عبارت استفاده می‌کند که منظور میرزا مهدی اصفهانی از خلقت، تعیّن دادن است و نه معنای واقعی آن؟

متن کامل عبارت در ابواب الهدی چنین است:

فهو جلّ جلاله خالق الوجود وربّ الوجود وربّ الحیاة وربّ العقل والعلم والقدرة والقوّة وهذه الأنوار المجرّدة التی بهرت أفکار البشر فظنّوا أنّها الربّ الملك القدّوس هی من أعظم آیاته تعالی لا نفسه. ولا یلزم ارتفاع النقیضین لأنّ مالك الوجود لیس فی رتبة الوجود والاتّحاد فی الرتبة شرط التناقض فهو جلّ شأنه لیس بالوجود ولا بالعدم بل هو ربّ الوجود ومالکه.[۷]

پس او – جل‌جلاله – پدید آورنده‌ی وجود، پروردگار وجود و پروردگار عقل و علم و قدرت و قوّت است و این نورهای مجرّد که فکر بشر را مبهوت ساخته و گمان کردند که اینها خداوند ملک قدوس می‌باشند، از بزرگترین نشانه‌های او تعالی شأنه می‌باشند.

[و این خلق و دوگانگی] ارتفاع نقیضین را موجب نمی‌شود چرا که مالک وجود در رتبه وجود نیست و شرط تناقض اتّحاد در رتبه است، پس او جلّ شأنه نه وجود است و نه عدم بلکه او پروردگار وجود و مالک آن است.

در عبارت فوق به روشنی از مخلوق بودن وجودِ مخلوقات سخن به میان آمده است. یعنی مرحوم میرزا حتی وجودی که مخلوقات از آن بهره‌مند و به آن موجودند را نیز مخلوق خدا می‌داند و تذکر می‌دهد که چون این وجود مخلوق است هرگز در مرتبه خالق قرار نمی‌گیرد تا وجود او را حد بزنند یا با آن متحد شود.

آیا به راستی می‌توان این عبارت را شاهدی بر مدعای نویسنده مقاله دانست؟ شاید وی با استناد به قول مرحوم میرزا مبنی بر اختلاف در رتبه خالق و مخلوق چنین برداشتی را روا می‌داند. اما حتی با توجه به همین عبارت میرزا روشن است که مراد ایشان از اختلاف در مرتبة خالق و مخلوق نفی سنخیّت میان آن دو است نه مراتب وجودی که قائلان به تشکیک وجود می‌گویند. وحدت وجودیان خدا را نفس و حقیقت وجود می‌دانند و حال آنکه میرزا تصریح می‌کند: «بل هو رب الوجود... لانفسه»، یعنی از نظر ایشان خدای متعال وجودی نیست که عرفا و فلاسفه پنداشته‌اند، بلکه خالق آن وجود است. میرزای اصفهانی چند سطر بالاتر از این عبارت می‌نویسد:

مرحوم میرزا به طعنه، غایت فکر کوتاه بشر را در این می‌بیند که حقیقت و کنه وجود را با خدای متعال اشتباه گرفته و این را از سخت‌ترین معضلات مفهومی بشریّت می‌خواند که در حل آن وا مانده‌اند و از سوی دیگر معتقد است پی ریزی معرفت فطری و معرفی الهی در عوالم پیشین توسط خدای متعال نیز برای پیشگیری از چنین انحراف عظیمی بوده است. حال چطور می‌توان این مطلب را با اعتقاد به خلق تقدیری و تعیّنی جمع کرد؟

.... فجعل الدین مؤسّساً على المعرفة الفطريّة الإلهيّة لما يعلم من الشبهة البشريّة يقع في شبهة وهي أعضل الشبهات ، بأنّ مفهوم الوجود من الأمور العامّة ونقيضه العدم و هو بديهيّ التصوّر عندهم بزعمهم ، فكل شيء إمّا انه وجود و إلّا يكون عدماً و هو الكذب المحض ولايمكن ان لايكون احدهما و إلّا لزم ارتفاع النقيضين. و بنوا على المفهوم العام أساس الفلسفة ، و لمّا كان حيث ذات حقيقة الوجود حيثيّة الإباء عن العدم قالوا فلا واقع في عالم الكون إلّا مصداق الوجود. و أمّا عدم فلا واقعيّة له أصلاً فحقيقة الوجود هو الواقع فقط فليس حقيقة الوجود إلّا أزليّاً وأبديّاً بل تلك الحقيقة نفس الأزل و الأبد و ما كان حقيقته ذلك فلا شبهة أنّه هو الله الربّ العزيز لأنّه نفسِ الأزل والأبد. هذا نهاية توهّم البشر من كون حقيقة الوجود هو الله تعالى سبحانه.[8]

... [خدای متعال] دین را بر اساس معرفت فطری الهی استوار ساخت چرا که می‌دانست بشر در شبهه‌ای که دشوارترین‌شبهه‌هاست گرفتار خواهد آمد و آن اینکه به گمان اندیشمندان بشری مفهوم وجود از امور عامه و نقیض آن عدم است و تصور [مفهوم وجود] به گمان ایشان امری بدیهی است. پس هر چیزی یا وجود است یا عدم — که کذب محض می‌باشد — و نمی‌شود که هیچ یک از آنها نباشد [چرا که] در غیر این صورت ارتفاع نقیضین لازم می‌آید. بشر اساس فلسفه را بر این مفهوم عام بنا کرده است و از آنجا که حیث ذاتِ حقیقتِ وجود اباء از عدم است گفتند که در هستی، واقعیتی جز مصداق وجود نیست و عدم هرگز واقعیتی ندارد و تنها حقیقت الوجود در واقع محقق است. حقیقت وجود هم ازلی و ابدی است بلکه آن اساساً خودِ ازل وابد است و آنچه حقیقتش اینگونه باشد بدون شک خدای متعال است چرا که او ازل و ابد است، این نهایت توهم بشر است در خدا بودن حقیقت وجود.

مرحوم میرزا به طعنه، غایت فکر کوتاه بشر را در این می‌بیند که حقیقت و کنه وجود را با خدای متعال اشتباه گرفته و این را از سخت‌ترین معضلات مفهومی بشریّت می‌خواند که در حل آن وا مانده‌اند و از سوی دیگر معتقد است پی ریزی معرفت فطری و معرفی الهی در عوالم پیشین توسط خدای متعال نیز برای پیشگیری از چنین انحراف عظیمی بوده است. حال چطور می‌توان این مطلب را با اعتقاد به خلق تقدیری و تعیّنی جمع کرد؟

شاهد مثال دوّم:

و لانهاية لكمالاته كما انّه لانهاية لذاته عزّوجلّ.[9]

چنانکه پیشتر بیان شد حتی بدون در نظر گرفتن صدر و ذیل این عبارات، هیچگونه برداشت مخالف با تعابیر روایات یا ادبیات اهل البیت علیهم السلام در آن وجود ندارد. بنابراین نویسنده باید وجه دلالت این عبارت بر وحدت وجود عرفانی را بیان کند و توضیح دهد که چگونه با استناد به آن مرحوم میرزا را به همسویی با فلسفه و عرفان متهم می‌سازد؟

نامتناهی بودن و نهایت نداشتن ذات پروردگار حقیقتی است که در روایات فراوانی بدان تأکید شده است با این حال آیا می‌توان به صرف اینکه تفکیکیان، فلاسفه و عرفا تعبیر نامتناهی را درباره خدا به کار می‌برند، این سه مکتب را یکی دانست؟ اگر توصیف خداوند به نهایت نداشتن دلیلی بر قول به وحدت وجود است. پس چرا نویسنده روایات را حمل بر وحدت وجود نمی‌کند؟

شاهد مثال سوم:

الشيئيّة في الخالق جل شأنه هي الشيئيّة الحقيقيّة وفي غيره هي الشيئيّة بالغير و لاشيئيّة له.[10]

همانا شیئیّت در خالق جلّ شأنه شیئیت حقیقی است و در غیر او شیئیّت به غیر است، و شیئیّتی برای مخلوق در کار نیست.[11]

این عبارت نیز هرگز دلالتی بر قول به «وحدتِ وجود» و همسویی میرزا با عارفان و فیلسوفان ندارد. بلکه کاملاً به عکس عبارت برگرفته از تعالیم نورانی اهل بیت علیهم السلام و به روشنی

www.ebnearabi.com

بیانگر نفی تشبیه میان خالق و مخلوق است. در کلام مرحوم میرزا نیز این حقیقت هویداست .

عبارتی را که نویسنده مقاله به عنوان شاهدی بر وحدت وجودی بودن مرحوم میرزا آورده، از چند سطر بالاتر نقل می کنیم و ذیل آن را — تا آنجا که برای روشنتر شدن حقیقت لازم است — می‌آوریم. در ابواب الهدی آمده است:

ولأجل عدم التشبیه فی ذات الباری جلّ اسمه ذُکِر فی الأحادیث قیود حین إثبات هذه الکمالات له لئلّا یلزم التشبیه کما یقال: شیء بحقیقة الشیئیّة احترازاً عن الشیئیّة فی المخلوق حیث أنّها فیه بالغیر، فالشیئیّة فی الخالق جلّ شأنه هی الشیئیّة الحقیقیّة ، وفی غیره هی الشیئیّة بالغیر ولا شیئیّة له ، وفی إطلاق موجودٌ أو کائنٌ لا من عدم ، وفی إطلاق السمیع والبصیر لا بآلة ، وهکذا فی مثل هذه الإطلاقات یحترزون بهذه القیود عن التشبیه .

وفی موضع قالوا علیهم السلام :

«وجوده إثباته» .حذراً من معنی الوجود وکونه جلّ شأنه حقیقة الوجود کما قالوا به فی علوم البشریّة ، فقالوا علیهم السلام : «وجوده إثباته» . لا کما زعموا أنّه هو حقیقة الوجود .

و به جهت عدم تشبیه در ذات باری جلّ اسمه در احادیث به هنگام به کار بردن این کلمات برای [خدای متعال] قیودی ذکر شده است تا تشبیه پیش نیاید، چنانکه گفته می‌شود: [خدا] شیئی است به حقیقت [معنای] شیئیّت به جهت پرهیز از (تشبیه به) شیئیّت مخلوق، چرا که شیئیّت در مخلوق بالغیر است. پس شیئیّت در خالق جل شأنه شیئیّت حقیقی است و در غیر او شیئیّت بالغیر است و [در قبال او] شیئیتی نیست. و در اطلاق «موجود أو کائن لا من عدم» و نیز اطلاق «السمیع والبصیر لا بآلة» در تمام این اطلاقات اضافه شدن قیود به جهت بر حذر داشتن از تشبیه خداوند با خلق است. و [ائمه علیهم السلام] در جای دیگر فرموده‌اند: «وجوده اثباته» وجوداو اثبات اوست. برای بر حذر داشتن از این اندیشه که وجود در خالق به همان معنایی است که در خلق به کار می‌رود و خداوند حقیقت وجود است، چنان که اندیشمندان بشری پنداشته‌اند. به همین جهت اهل بیت علیهم السلام فرمودند: «وجود خداوند اثبات اوست» نه چنانکه اندیشمندان پنداشته‌اند که او حقیقت وجود است.

چنان که پیش از این هم معلوم شد، تلاش مرحوم میرزا بر آن است که تأکید روایات بر غیریت و تباین حقیقی کمالات مخلوق و کمالات خداوند را نمایان سازد. ایشان تأکید می کند وقتی اوصافی همچون «شیئیت»، «وجود» و ... درباره خداوند به کار می‌رود نباید پنداشت که مخلوقات در این اوصاف با خداوند مشترکند. قیودی که در روایات به این اوصاف اضافه شده بشر را از این توهم بر حذر می‌دارد . و عبارات مرحوم میرزا نیز چیزی نیست جز توجه دادن به این تحذیر.

شاهد مثال چهارم:

نویسندهٔ مقاله در جای دیگر می‌نویسد:

فلاسفه و عرفا، وجود مخلوقات را مزاحم وجود خدا دانسته، لذا تباین خالق و مخلوق را صفتی دانسته‌اند. یعنی اشیاء را صفات خدا شمرده، و خداوند را وجودی دانسته‌اند که اشیاء صورتهای مختلف او می‌باشند.

وی پس از نقل عباراتی از «شرح الأسماء» سبزواری و پاورقی اسفار می‌نویسد:

روشن است که آنچه ایشان در مورد تباین مخلوقات ومجعولات، با خالق و جاعلشان گفته‌اند، تباین صفت با موصوف است؛ نه تباین صفتیه که در برخی روایات آمده است.

... اما معنای تباین صفتیه در فلسفه و عرفان و تفکیک، این است که وجود مخلوقات با خدای یکی است و تفاوت و تباین آن‌ها مانند تفاوت صفات یک شیء با ذات آن، و مانند تفاوت جواهر با اعراض آن‌هاست... لذا در نظر ایشان خالق و مخلوق هم در واقع یک چیزند نه دو چیز....

و به همین جهت است که تفکیکیان نیز مسأله توهم تزاحم وجود نامتناهی خداوند با سایر اشیا را که پایه اعتقاد به وحدت وجود است، از همان راه فلاسفه حل کرده‌اند. میرزای اصفهانی هم مباینت صفتیه را به همان معنای باطل فلسفی تفسیر می‌کند و می‌گوید:

نامتناهی بودن و نهایت نداشتن ذات پروردگار حقیقتی است که در روایات فراوانی بدان تأکید شده است با این حال آیا می‌توان به صرف اینکه تفکیکیان، فلاسفه و عرفا تعبیر نامتناهی را دربارهٔ خدا به کار می‌برند، این سه مکتب را یکی دانست؟ اگر توصیف خداوند به نهایت نداشتن دلیلی بر قول به وحدت وجود است. پس چرا نویسنده روایات را حمل بر وحدت وجود نمی‌کند؟

هذا الحقائق (الوجود والحیاة والعلم و القدرة) غیر منعزلة عن ربّ العزّة بل البینونة بینونة الصفتیّة.[۱۳]

فهوجل شأنه مباین مع نور العلم و الحیاة و مع نور القدرة بالمبائنة الصفتیّة ... و لا شیئیّة بالنسبة إلی الموصوف.[۱۴]

... بالمباینة الصفتیّة... و لاشیئیّة بالنسبة إلی الموصوف کی یکون ثالثاً بین الوجود والعدم حتی یلزم ارتفاع النقیضین.[۱۵]

از نظر نویسنده بطلان قول فلاسفه و عرفا به خاطر آن است که ایشان اشیاء را صفات خدا شمرده‌اند. او مدعی است که تفکیکیان نیز وقتی بینونت صفتیه را مطرح می‌کنند همانند فلاسفه و عرفا ضمن یکی دانستن خالق و مخلوق تباین آن‌ها را مانند تفاوت صفات یک شیء با ذات آن می‌دانند! حال سؤال این است که از کجای عبارات مورد استشهاد (در ابواب الهدی) چنین چیزی استفاده می‌شود؟ البته توجه داریم که در روایات نیز بینونت عزلی میان خالق و مخلوقات نفی گردیده و بر بینونت صفتی تأکید شده است.

برای فهم مراد میرزای اصفهانی از بینوت صفتی مراجعه به چند سطر بالاتر از عبارت مورد استناد کفایت می کند که ایشان ، بر تباین حقیقی میان خالق و مخلوق تصریح کرده و بیان می‌دارد که میان خالق متعال و خلق او هیچ تشابهی — به هیچ نحوی از انحاء – وجود ندارد تا چه رسد به وحدت در حقیقت! اصل عبارت تقطیع شده‌ی ابواب الهدی این چنین است:

فحیث ذاته القدّوس المتعالی آبٍ عن المعلومیّة بذاته فکیف بغیره فلا یعلم ولا یعقل ولا یفهم، فهو جلّ شأنه مباین مع نور العلم والحیاة ومع نور الوجود [وسایر آیاته الکمالیّة بالمباینة الصفتیّة فلایکون فی رتبةالوجود الذی هو نقیض العدم فلایلزم من مباینته تعالی مع الوجود] [۱۶] والعلم والحیاة والقدرة بالمباینة الصفتیّة ، ولا شیئیّة للصفة بالنسبة إلی الموصوف کی یکون ثالث بین الوجود والعدم... .[۱۷]

پس حال که ذات قدوس متعالی از معلومیت به ذات خود ابا دارد چگونه بر غیر معلوم واقع می‌شود؟ پس خداوند دانسته نمی‌شود و مورد تعقل و فهم قرار نمی‌گیرد پس او جل شأنه با نور علم و حیات و نیز با نور وجود و سایر آیات کمالیّه‌اش مباین است؛ به مباینت صفتیّه، پس خداوند هرگز در رتبه وجودی قرار نمی‌گیرد که نقیض عدم است. پس، از مباینت او با وجود و علم و حیات و قدرت — به مباینت صفتی ــ تحدید او لازم نمی‌آید زیرا صفت در قبال موصوف شیئیتی ندارد تا ثالثی میان وجود و عدم باشد.

نکته‌ی خیلی مهمی که مرحوم میرزا به آن اشاره کرده است اباء ذاتی خداوند قدوس از معلوم واقع شدن به وسیله نور علم و عقل است. ایشان با بهره‌گیری از تعالیم نورانی اهل بیت علیهم السلام تصریح می‌کند که وجود و سائر کمالات مخلوق به مباینت صفتی با ذات پروردگار تباین دارند و مجدداً تکرار می‌کند که خداوند هم‌رتبه و هم‌سنخ با وجودی نیست که نقیض عدم شمرده می‌شود. بنابراین وجود مخلوقات هرگز در عرض وجود خدا و در برابر او قرار نمی‌گیرد تا موجب تحدید او شود. یعنی چنان‌که قوام صفت به موصوف است مخلوقات نیز ــ که حتی سنخ وجودشان با خداوند مباین است و همه حقیقتشان و واقعیّتشان و قوامشان به خداست ــ پس هرگز نمی‌توانند در برابر او و در عرض او چیزی به شمار آیند تا با او تزاحمی داشته باشند و خداوند از حقیقت آنها منعزل باشد. یعنی با وجود اینکه خداوند مباین با تمام کمالات وجودی مخلوقات است اما به هیچ وجه منعزل از آن‌ها هم نیست چنانچه موجودات هم عرض از وجود نظایر خودشان منعزل‌اند. عرفا چون وجود مخلوقات را عین وجود خدا و هم‌سنخ با وجود خدا می‌دانند برای غیر، حقیقتی جز همین وجود قائل نیستند، زیرا اگر وجود مخلوقات — که از نظر آنان هم سنخ با وجود خداست — غیر از وجود خدا باشد، تحدید ذات لازم می‌آید اما مرحوم میرزا برای رفع این توهم تأکید می‌کند که وجود مخلوقات هرگز هم سنخ با خدای تعالی نیست تا اگر حقیقتی برای آنها قائل شدیم تحدید ذات لازم آید. از نظر میرزای اصفهانی مخلوقات بالله موجودند و سنخ وجودشان با خداوند مباین است و انصاف اینکه این سخن کجا و قول عرفا کجا؟! ایشان در جای دیگر مجدداً می‌نویسد:

> از نظر نویسنده، بطلان قول فلاسفه و عرفا به خاطر آن است که ایشان اشیاء را صفات خدا شمرده‌اند. او مدعی است که تفکیکیان نیز وقتی بینونت صفتیه را مطرح می‌کنند همانند فلاسفه و عرفا ضمن یکی دانستن خالق و مخلوق تباین آن‌ها را مانند تفاوت صفات یک شیء با ذات آن می‌دانند! حال سؤال این است که از کجای عبارات مورد استشهاد (در ابواب الهدی) چنین چیزی استفاده می‌شود؟

لانّ حقیقة الوجود لاشیئیّة لها فی جنب مالکها و ربها و قیّومها جلّت عظمته، فلایلزم الارتفاع لانّ الحقائق المتباینة وحدوثها و بقائها بالوجود و لیست هی فی رتبة حقیقة الوجود، وکذلک الوجود بربّ العزّة ومالکه ولیس مالکه فی رتبته.[۱۸]

چرا که حقیقت وجود در کنار مالکش و نگاهدارنده‌اش شیئیّتی ندارد، و این ملازم ارتفاع [نقیضین] نمی‌شود چرا که حقایق متباین و جدا از هم و پدید آمدنشان و بقائشان همگی به وجود است و این حقایق در مرتبه‌ی حقیقت وجود نیستند. و همچنین است نسبتِ وجود به پروردگار عزت یعنی مالک وجود. و مالک وجود در رتبه‌ی وجود نمی‌باشد.

عبارت کوتاهی که با استناد به آن مرحوم میرزا به وحدت وجود متهم شده است،چنین است:

هذه الحقائق (الوجود و الحیاة و العلم و القدرة) غیر منعزلة عن ربّ العزّة بل البینونة بینونة الصفتیّة.[۱۹]

این حقایق (یعنی وجود، حیات،علم و قدرت) از خداوند منعزل نیستند بلکه بینونت آنها با خدا بینونت صفتی است.

متأسفانه، از آن همه تبیین و توضیح روشن، عبارت مجمل و کوتاهی که قابلیّت هرگونه تفسیر و تأویلی را دارا باشد، انتخاب گردیده است. این در حالی است که نفی بینونت عزلی و تأکید بر بینونت صفتی دقیقاً همان چیزی است که در روایات اهل بیت علیهم السلام مطرح شده است. با این حال نویسنده مقاله با استناد به عبارت فوق مدعی شده است که از نظر مرحوم میرزا حقایق نوری مانند وجود و حیات وعلم و قدرت، خارج از خدای متعال نبوده، بلکه هم سنخ با او هستند و اگر بینونتی هم وجود دارد مانند جدایی صفت از موصوف یا جواهر از اعراض است که اگرچه خارجاً، صفت چیزی جز همان موصوف نیست و وجودی سوای آن ندارد ولی صرفاً به مشکل اعتباری جدا از هم خوانده می‌شوند.

آیا به راستی«غیر منعزلة عن رب» را می‌توان به خارج نبودن

از خـدا معنا کـرد؟! در این صورت آیا روایاتی را که بینونت عزلی را نفی کرده‌اند می‌توان به همین صورت معنا کرد؟! با این روش حتی روایات اهل بیت علیهم السـلام نیـز در مقابله با رأی عموم فقها و متکلمان قرار می‌گیرند؛ زیرا با توجه به شـرح و تفسـیر مورد نظر نویسنده مقاله آنجا که در روایات مباینت عزلی نفی شده در حقیقت خارج بودن مخلوقات از ذات خداوند نفی شده است!

منظور میرزا مهدی اصفهانی از «مباینت صفتی» در مجموعه‌ی «ابواب الهدی» از مسـائل مبهم یا پیچیده‌ای نیسـت که به راحتی فهمیده نشود. در جای دیگر می‌نویسد:

وانّ ربّ العزّة مباین مع خلقه من الانوار و الظلمات کلها بالمباینة الصفتیّة، و انّه خلوٌ من خلقه و خلقه خلو منه، و انّه تعالی لایحدّ.[20]

همانـا خداوند با خلق خود (اعم از مخلوقـات نورانی وظلمانی) مباین است به مباینت صفتی و او از خلقش خالی است و خلق او از او خالی است و خدای تعالی تحدید نمی‌شود.

آیا از این روشـن‌تر می‌شود مباینت صفتی را توضیح داد؟ خدای متعال از خلق خود تهی و خلق از او تهی است. خلق اصولاً توانایی حـد زدن بر خالق را ندارد، بین کل مخلوقات و خالق متعال مباینت صفتی وجود دارد. باز ایشان برای توضیح بیشتر ادامه می‌دهند:

انّه لایشـبهه شـیئاً من مخلوقاته و انّه مباین مع الانوار القدسیّة بالمباینة الصفتیّة،و انّه تعالی مالک لهذه الانوار.[21]

او شـبیه هیچ چیز از مخلوقاتش نیست و او با انوار قدسی مباین است به مباینت صفتی و او مالک این انوار است.

سپس با طرح روایت حضرت علی ابن موسی الرضا علیه السلام و ردّ تعطیل و تشـبیه در این فضا نهایتاً به عبارت دیگری می‌رسـد که قسـمتی از آن ـ مجدداً به صورت تقطیع شده ـ مورد استشهاد نویسنده مقاله قرار گرفته است. عبارت این چنین است:

و مذهب النفی و تحدیده تعالی بنقیض الوجود و العلم و الحیاة و القـدرة باطل لان الحکم بالمحدودیّة متوقف بوقوعه تعالی فی رتبة الوجـود و الحیاةو القدرة و هی مسـتحیل بالعقـول، و هذه الحقائق غیـر منعزلة عـن ربّ العزّة بل البینونـة بینونة الصفتیّة و البینونة الصفتیّةلاتعرف الاّ به تعالی لانه یرجع الی ذاته تعالی و فعله.[22]

و مذهـب نفی و تحدید خدای تعالی به واسـطة نقیض وجود و علم و حیات و قدرت باطل اسـت زیـرا حکم به محدودیت متوقف اسـت بر اینکه خدا در رتبة وجود و حیات و قدرت واقع شـود و این به حکم عقل محال است زیرا این حقایق از پروردگار منعزل نیستند بلکه بینونت آنها با خدا بینونت صفتی است و بینونت صفتی شناخته نمی‌شـود مگر به [اعطای معرفت آن از سـوی] خدا؛ زیرا به ذات و فعل خداوند مربوط می‌شود.

ایشان در این عبارت پاسخ مذهب نفی و محدود دانستن خداوند بـه نقیـض وجود را مطرح کرده اسـت تا مجدداً نشـان بدهد این حقائـق – بر خلاف تصور نویسـنده – نه تنهـا خدای متعال را حد نمی‌زنند بلکه اساسـاً در رتبه‌ای نیسـتند تا با او مقایسه شوند یا در کنـار او قرار گیرند. بلکـه حقیقتِ وجود مخلوقات به او قوام یافته و اساساً در عرض خداوند قرار نمی‌گیرد تا عدم آن خدا را محدود کند. واژة «لاشیئیّة» هم که دائماً تکرار می‌شود، تأکیدی بر این حقیقت اسـت. از نظر ایشـان کل موجودات – از جمله این انوار – قائم به غیرانـد؛ و یـک لحظه روی پای خود نیسـتند در نتیجـه منعزل از خداوند نبوده و هر آن نیازمند اویند و از سوی دیگر اصل وجودشان با خدای متعال هم‌سنخ نیست و در قبال خدا قرار نمی‌گیرد لذا میرزا با تعبیر «لاشیئیّة لها» بر این حقیقت تأکید می‌کند.

شگفت آور اینکه نویسنده در حالی مرحوم اصفهانی را به وحدت وجود متهم می‌سازد که میرزا چند سطر پیش از عبارت مورد استناد نویسـنده توهم مشکک بودن وجود و اشـتراک مخلوقات در اصل وجـود با خـدای متعال را صریحاً نفی کرده و آن را اسـاس نفی و تحدید خدای متعال می‌شمارد:

... کـما هو مذهب الحکیم، فانّه یتوهـم انّ رب العزّة هو مرتبة شدّة الوجود و سائر المراتب مجعولةفهی خالیة من ربّ العزّة، فهو تعالی موجود فی مرتبة الشـدّة وغیر موجود فی المراتب المتأخّرة.[23]

همانگونـه کـه ایـن مذهب حکیم [= فیلسوف] اسـت، او توهّم می‌کند که خدای عزیز همان مرتبه‌ی شدید وجود اسـت و سائر مراتب وجـود مجعول و از خداوند خالی اسـت. خدای متعـال در مرتبه‌ی شـدید وجـود اسـت و در سـائر مراتـب متأخـره موجـود نیست.

نکته خیلی مهمی که مرحوم میـرزا بـه آن اشـاره کـرده اسـت ابـاء ذاتـی خداونـد قدوس از معلوم واقع شدن به وسـیله نـور علـم و عقل است. ایشـان با بهره‌گیری از تعالیـم نورانـی اهل بیت علیهـم السـلام تصریـح می‌کنـد کـه وجود و سـائر کمـالات مخلوق بـه مباینت صفتـی بـا ذات پـروردگار تباین دارنـد و مجدداً تکرار می‌کند که خداونـد هم‌رتبه و هم‌سـنخ با وجودی نیست کـه نقیض عدم شـمرده می‌شـود. بنابرایـن وجـود مخلوقـات هرگـز در عرض وجـود خدا و در برابر او قرار نمی‌گیرد تا موجب تحدید او شود.

دوم) تحلیل یکسـان از معرفـة الله بـالله در فلسـفه و عرفـان و تفکیک

نویسـنده‌ی مقالـه‌ی «ملاحظاتـی پیرامـون مکتب تفکیـک» ذیل این عنـوان، معرفة الله بـالله را – که یکی از کلیـدی ترین آموزه‌های مکتب تفکیک است– همان وجدان و شهود عرفانی معرفی می‌کند. ادعای وی آن است که از نظر تفکیکیان معرفت خداوند با واجدیّت و مالکیت خدای متعال در ذات عارف، حاصل می‌شود.[24]

شاهد اول:

معرفة الوجود بالوجود و معرفةالله تعالی به تعالی ... من غیر تصور

و تصدیق.[۲۵]

سؤال این است که آیا این عبارت تقطیع شده می‌تواند شاهدی بر ادعای نویسنده باشد؟ وی چگونه از این عبارت استفاده می‌کند که معرفت الله بالله به معنای واجدیت خدا در ذات عارف است؟

برعکس، سخن در باب سیزدهم از ابواب الهدی با این مطلب آغاز می‌شود که عقل را جز به عقل و علم را جز به علم نتوان شناخت چون همه مخلوقات برای انسان به این انوار روشن می‌شوند و نوری در دسترس انسان نیست تا به وسیله آن این انوار را روشن کند. بدیهی است معرفت خدای متعال که ورای این انوار و تمام مخلوقات است نه با کمک این ابزار و نه هیچ ابزار بشری دیگری امکان پذیر نیست. این تمام آن چیزی است که شما در آن سطور می‌بینید و در آن عبارت هم آمده بود.[۲۶] بر این اساس ایشان مباحث فلاسفه و عارفان را درباره معرفت و علم که بر تصورات و تصدیقات استوار است، موهوم می‌خواند. تفسیر و توضیح کامل این مسائل، رسالت این رساله نیست بلکه هدف ما صرفاً توجه دادن به این نکته است که آیا نظر مرحوم میرزا در باب معرفت الله بالله همسو با فلسفه و عرفان است یا بر خلاف و بر ضد آن؟

با نقل عبارات میرزای اصفهانی و ترجمه‌ای از آن قضاوت را بر عهده خوانندگان محترم می‌گذاریم.

ایشان از ابتدای این باب می‌نویسد:

الباب الثالث عشر

معرفة أنّ أساس العلوم الجدیدة الإلهیّة علی امتناع معرفة الحقائق النوریّة من العلم و العقل والشعور والفهم إلّا بنفسها وامتناع معرفة غیر هذه الانوار من سائر الموجودات إلّا بتلك الأنوار.

و امتناع معرفة رب العزّة الا به تعالی شأنه فانّ معرفة العقل یکون بالعقل ، ومعرفة العلم بالعلم ، ومعرفة الوجود بالوجود ، ومعرفة الحقائق الغیرِ النوریّةای الموجودات یکون بنور الله و بالأنوار العقلیّة و العلمیّة أوّلا و بالذات من غیر تصوّر و لا تصدیق بل التصوّرات و التصدیقات حجابٌ عن المعرفة بالأنوار کما انّ السحاب حاجبٌ عن ضوء الشمس.[۲۷]

باب سیزدهم از ابواب الهدی

شناخت اینکه اساس علوم جدید الهی بر امتناع شناخت حقائق نوری مانند علم و عقل و شعور و فهم مگر به خود این حقائق استوار است و امتناع شناخت غیر این انوار از سایر موجودات مگر به وسیله‌ی این انوار و امتناع شناخت خدای عزیز مگر به خود او تعالی شأنه.

شناخت عقل به عقل و شناخت علم به علم و شناخت وجود به وجود و شناخت خدای متعال به خود او تعالی است و شناخت حقائق غیر نورانی یعنی موجودات به نور الهی و به انوار عقلی و علمی است، اولاً و بالذات بدون تصوّر و تصدیق، بلکه تصورات و تصدیقات حجاب معرفت شناخت انواراند همانگونه که ابر مانع نور خورشید است.

شاهد دوم:

انّ لمعرفته تعالی ایضاً درجات و لانهایة... انّ وجدان من کان حیث ذاته الاباء عن النهایة خلف ظاهر، و هذا سر أنّ وجدان العارف بربّه تعالی ذو درجات بلانهایة... فانّه مقتضی محدودیّة ذات العارف.[۲۸]

از این عبارت نیز برداشت شده است:

تفکیک نیز معنای معرفت خداوند را این می‌داند که عارف واجد وجود خدا باشد.[۲۹]

تصور می‌شود دیگر نیازی به ذکر کامل متن وجود ندارد و خوانندگان گرامی با روش تقطیع‌های انجام گرفته آشنا شده باشند. هرچند روش تقطیع به گونه‌ای است که تا جایی که امکان دارد، برداشت عرفانی — فلسفی از عبارت آسان شود ولی باز هم اگر دقت شود نهایتاً هیچ گونه تعبیری دالّ بر واجد شدن خدای متعال توسط عارف به معنای عرفانی آن در آن وجود ندارد. با مراجعه به متن ابواب الهدی بیشتر روشن می‌شود که به هیچ روی، سخن از اتحاد عارف و ذات خدا یا مسائلی از این دست در میان نیست، و اساساً موضوع عبارات چیز دیگری است.[۳۰] چنین برداشتی به روشنی از عدم درک مطالب مرحوم میرزا حکایت می‌کند. جای هیچ تردید در این امر نیست که از اوّلیات اصول نقد این است که ناقد پیش از هر کاری ابتدا محل نزاع را خوب تقریر کند تا معلوم شود که آیا مطالب درست درک شده یا نه؟ پس از آن با رعایت جانب انصاف و احتیاط به نقد بپردازد.

در این عبارات، مرحوم میرزا به روشنی قوای ادراکی بشر را از رسیدن به شناخت خداوند عاجز می‌داند و معتقد است تنها طریق معرفت پروردگار آن است که خود او خویشتن را به بندگان معرفی کند و این معرفتْ بخشی نیز حدی ندارد و محدودیت ذات عارف مانع از آن است که او به کنه معرفت نائل آید. شاید نویسنده از عبارت «وجدان العارف بربّه» چنین می‌فهمد که عارف واجد وجود خدا می‌شود. اما این قدر وارونگی در ادراک بعید به نظر می‌رسد زیرا معنای کلِ عبارت روشنتر از آن است که چنین برداشتی از آن را ممکن سازد، بگذریم که تعبیر وجدان جدای بار معنایی قرآنی و روایی که بر دوش می‌کشد استعمال شده به معنای عرفی و لغوی یافتن (که مرحوم میرزا نیز همه جا آن را به همین معنا بکار برده‌اند) از لحاظ لغوی نیز به هیچ وجه انصراف به معنای اتّحاد و جزئیّت نداشته و برای تحمیل چنین معنایی نیاز به قرینه دارد.

به هر روی، متن و ترجمه کامل آن اکنون در دسترس خوانندگان می‌باشد تا خود قضاوت کنند.[۳۱]

شاهد سوم:

من عرف ... عدم تناهی معرفة رب العزّة تعالی یعرف انّه لایتمکّن من تحمّل معرفة من لانهایة لمعرفته فی کمالاته ولا نهایة لعزّته وجلاله الا السیر فی الاحوالات فی هذا العالم.[۳۲]

سپس در توضیح عبارت و تشبیه و تطبیق آن با عرفان آمده است:

بر اساس مسلک عرفا هم گفته می‌شود:

ذات حق، مطلق و بی‌نهایت بوده واصولاً احاطه موجود محدود

www.ebnearabi.com

و ناقص بر ذات مطلق بی‌نهایت، محال است.[۳۳]

روشـن است که این عبارت نیز– حتی به همین شکل ناقص – ارتباطـی با منظور عرفـا از معرفت خدای متعالِ که با فنای در ذات او رخ می‌دهد ندارد و هیچگونه تعبیری که دالّ بر این مطلب باشد در این عبارت وجود ندارد. اما به نظر می‌رسد اشکال، در نسبت عدم تناهی به خداوند اسـت چنان که در جای جـای مقاله بر این نکته اصرار شـده است. اما پیشتر بیان شـد که عدم تناهی خدای تعالی امری است که در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز به آن تصریح و تأکید شده و نویسنده باید این مشکل را در آنجا پی‌گیری کند.

به هر حال منظور مرحوم میرزا باز هم دسـتخوش تغییر شده و از محلّ اصلی خود خارج گردیده اسـت. این عبارت را مرحوم میرزا مهدی در تبیین و تذییل فقره‌ای از دعای عرفه آورده‌اند، حال ببینیم آیـا عبارت مرحوم میرزای اصفهانی – حتی به شـکل تقطیع یافته آن کـه در بالا ذکر شـده – با محتوای فقـره‌ای از دعای عرفه که بـه عنوان تأیید آن ذکر کرده‌اند در تضاد یا تنافی یا تخالف اسـت؟ ایشان پس از این عبارات آورده است:

ففی دعاء العرفة الهی علمـت باختلاف الاثار و تنقلات الاطوار انّ مـرادك منّی ان تتعرّف الیَّ فی کل شـیء خفی لا اجهلک فی شـیءٍ الی ان قال صلوات الله علیه و انت الذی لا اله غیرک تعرَّفت لکل شـیء فما جهلک شـیء و انت الذی تعرَّفت الیّ فی کل شیء فرأیتک ظاهراً فی کل شیء و انت الظاهر لکل شیء.[۳۴]

پس در دعای عرفه اسـت: خدایا از تفـاوت آثار و تغییر حالات دانسـتم که مراد تو از [خلقت] من این است که خود را در هر شیء پنهانی به من بشناسـانی تا در هیچ چیز نسـبت به تو جاهل نباشم تـا آنجا که فرمود – صلوات الله علیه – تو آن کسـی هسـتی که خدایی جز تو نیسـت، خود را به هر شـیء شناسـاندی و هیچ چیز نیست که تو را نشناسد و تو همانی که در هر شیِ‌ای خود را به من شناسـاندی پس تو را در هر چیز آشکار دیدم و تو برای هر شیِ‌ای ظاهر هستی.[۳۵]

سوم) شناخت و وجدان کنه ذات خداوند متعال

در ذیل این عنوان میرزای اصفهانی قائل به صریح ترین بیان از وحدت وجود معرفی می‌شود:

گاهی میرزا مهدی اصفهانی می‌گوید که خدا وجود نیست ؛ باید دانست که این سخن نیز دقیقاً مذهب وحدت وجودیان نو افلاطونی اسـت که صریح‌ترین بیان وحدت وجـود – در عین وحدت معانی ادّعایی آن – می‌باشد.[۳۶]

میـرزا مهدی اصفهانی و پیروانش نیز اسـاس مکتب خود را بر همان دو رکن استوار کرده می‌گویند:

«هو جل جلاله لیس بالوجود و لابالعدم» ان حقیقة العلم والقدرة والحیاة لیست هی ربّ العزّة. کذلک حقیقة الوجود.

او جل جلاله نه وجود است نه عدم. همانا حقیقت علم و قدرت وحیات، ربّ العزة نیست. حقیقت وجود نیز همین طور است.[۳۷]

سپس می‌افزاید:

مخفی نماند که مورد «الف» همان چیزی است که سایر فلاسفه و عرفا از آن به عنوان «مقام لا اسـم له ولارسم له» مرتبه احدیّت، علم بلامعلوم (وجود بلاتعیّن)، عماء، اتحاد عاقل و معقول و عالم و معلـوم، فنای فی الله، یاد می‌کنند و به نظر آنها هیچ لفظ و تعبیر و تصور و تصدیقی برای آن وجود ندارد، و مورد «ب» نیز همان کشف و شهود و تجرید عرفانی و تفکیکی است.[۳۸]

منظور ایشـان از «الـف» و «ب» در عبارت فـوق هم در متن ایشان آمده است که دو مبنای فلسفه‌ی اشراق است:

الف) فراتر بودن خدا از همه نسـبت‌ها و اوصاف، به گونه‌ای که حتّـی به او وجود هم نمی‌توان گفـت: چنانکه معتقدند خدا را وجود نیز نمی‌توان گفت. زیرا خدا از وجود بالاتر است.

ب) روی آوردن بـه تجرید و شـهود و اشراقات نفس... .[۳۹]

شـگفت آور اینکه نویسنده در حالـی مرحـوم اصفهانی را بـه وحـدت وجـود متهم می‌سازد که میرزا چند سطر پیش از عبارت مورد استناد نویسـنده توهـم مشـکک بـودن وجـود و اشـتراک مخلوقـات در اصـل وجـود با خـدای متعـال را صریحا نفـی کـرده و آن را اسـاس نفی و تحدیـد خدای متعال می‌شمارد.

صـرف نظـر از اینکـه انتسـاب این آراء به مرحوم میـرزای اصفهانی صحیح است یا خیر، در اینجا تمام سـخن ما این است که آیا این مطالب با عبارات ابواب الهـدی تطبیـق می‌کند تا بتـوان از آن‌ها بـه عنوان شاهد استفاده کرد؟

بـرای روشـن شـدن مطلب، صرفاً کافی اسـت اصـل متن ابواب الهدی را در مواردی که مورد اسـتناد قرار گرفته بازبینی کنیم:

فهـو جلّ جلاله خالق الوجود و ربّ الوجـود و ربّ الحیاة و ربّ العقـل و العلم و القدرة و القوّة ، و هـذه الأنوار المجرّدة التی بهرت أفکار البشـر فظنّوا أنّها الربّ الملك القـدّوس هی من أعظم آیاته تعالی شأنه .

ولا یلزم ارتفاع النقیضین لأنّ مالك الوجود لیس فی رتبة الوجود و الاتّحاد فی الرتبة شرط التناقض فهو جلّ شأنه لیس بالوجود و لا بالعدم بل هو ربّ الوجود و مالکه . و الخلق لمّا أفاض علیهم المعرفة الفطریّة لو رجعوا إلی فطرتهم و لاسـیّما عند البأساء و الضراء یجدوا بربّهـم ربَّهم ، و به یعرفون أنّ الوجود الظاهر بذاته الذی هو نقیض العدم لیس هو الربّ تعالی شأنه... .[۴۰]

خدای متعال خالق وجود، رب وجود و حیات وعقل و علم معرفی می‌شود و این انوار که از شدت عظمت، فکر بشر را به خود مشغول کرده‌اند به اشتباه خدا تصور شده‌اند و حال آنکه اینها از آیات بزرگ الهـی هسـتند نه خود او و عجیب اسـت که در اکثر مـواردی که از

کتاب استفاده شده است، عیناً در همان عبارت، تعبیر «لایلزم ارتفاع النقیضین» وجود دارد و نگارنده‌ی «ملاحظاتی پیرامون تفکیک» از کنار تمام آنها گذشته است! مرحوم میرزا معلوم نیست چند بار در این کتاب تکرار کرده است که خدای متعال بر خلاف تصور فلاسفه در رتبه آن وجودی که نقیض عدم می‌دانید نیست بلکه برتر از آن، خالق آن و مالک آن است؛ و مردمان آن هنگام که خدای متعال معرفت خود را نصیب ایشان می‌گرداند و خود را به ایشان می‌شناساند، با توجّه به این معرفت فطری — خصوصاً در گرفتاری‌ها — به او می‌یابند که این وجود، خدای متعال نیست.

> **مرحوم میرزا به روشنی قوای ادراکی بشر را از رسیدن به شناخت خداوند عاجز می‌داند و معتقد است تنها طریق معرفت پروردگار آن است که خود او خویشتن را به بندگان معرفی کند و این معرفتْ بخشی نیز حدی ندارد و محدودیت ذات عارف مانع از آن است که او به کنه معرفت نائل آید.**

ظاهراً مرحوم میرزا در پیش‌فرض صاحب آن مقاله، عارف است و باید به عنوان عارف معرفی شود، آن هم عارفی در شدیدترین مرتبه عقائد عرفانی ، حال چه تصریح به خلاف آن عقائد بکند چه نکند. از سوی دیگر چون اهل عرفان مسیر خود را متّکی بر کشف وشهود استوار می‌کنند، پس باید در متون میرزا هم چنین مطلبی موجود باشد حتی اگر برای دست و پا کردن شاهد نیاز به ناپسندترین تقطیع‌ها باشد؛ ببینید:

متن مرحوم میرزای اصفهانی در ابواب الهدی، ص ۷۳۳:

كما انّ حقیقة العلم والقدرة و الحیاة لیست هی ربّ العزّة كذلک حقیقةالوجود، ولابدّ من التوجه الیه تعالی کی یهبهم و یعرّفهم نفسه یتطوّل علیهم بالمعرفة، و یعرف أنّ التجرید لیس آلة للمعرفة بل هوآلة الضلالة. ولهذه الجهة ضلوا عن معرفته تعالی فانّهم طلبوا معرفته من غیر طریقها و طریقها السؤال من حضرته تعالی شأنه.[۴۱]

همانطور که حقیقت علم و قدرت و حیات، پروردگار عزت نیست همچنین حقیقت وجود [خدای متعال نمی‌باشد] و چاره‌ای جز توجه به او نیست تا [معرفتش را] به ایشان ببخشد و خود را به ایشان بشناساند. به ایشان با این معرفت لطف می‌نماید و [فرد] می‌فهمد که تجرید وسیله [کسب] معرفت نیست و بلکه آن وسیله گمراهی است. و به همین جهت از معرفت خدای متعال گمراه شدند چرا که ایشان شناخت خدای متعال را از غیر طریق آن طلبیدند و حال آنکه طریق آن در خواست از خود خدای تعالی شأنه می‌باشد.

از این عبارت در متن نویسنده مقاله «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» به این مقدار کفایت شده است:

إنّ حقیقة العلم والقدرة والحیاة لیست هی ربّ العزّة، كذلک حقیقة الوجود.[۴۲]

و در ادامه به عنوان توضیح بدون هیچگونه ارتباطی، در برداشتی صد در صد خلاف متن اضافه شده است:

و مورد «ب» همان کشف و شهود و تجرید عرفانی و تفکیکی است.[۴۳]

به هر حال اگرچه در ارائه تفسیر عرفانی از عبارت میرزا، بیشترین تلاش‌ها شده است اما روشن شد که باز هم عبارات تقطیع شده هیچگونه دلالتی بر مراد نویسنده ندارد.

آیا می‌توان در یک پرسش علمی، از ایشان سؤال کرد که چرا از یک عبارت، کلمات خاص را انتخاب نموده و در حالی که در یک جمله جلوتر — فقط یک جمله — مخالفت مرحوم میرزا با تجرید به عنوان وسیله‌ی معرفت به صراحت اعلان شده است به چه دلیل بدون اشاره‌ای به این کلمات، به شکلی کاملاً وارونه میرزا مهدی اصفهانی و پیروانش را اهل تجرید و کشف و شهود در مسیر کشف حقائق و کسب معرفت معرفی می‌کند؟!

درد آور این است که مراد و منظور میرزای اصفهانی نه در کل آثارش و نه در کل کتاب ابواب الهدی بلکه در جمیع موارد مورد استناد دقیقاً در همان عبارتی که تحریف و تقطیع شده است به روشنی قابل دسترسی بوده و چنان که در این نوشتار روشن گردید حتی نیازی به بررسی کل آثار مکتب تفکیک یا حتی کل کتاب ابواب الهدی هم نمی‌بود؛ فقط کافی بود نویسنده‌ی آن مقاله به جای تقطیع‌های ناصحیح و برداشت‌های خلاف واقع، عین عبارات را به شکلی کامل ذکر و این حق را به مؤلف ابواب الهدی می‌داد تا کلام خود را، خود توضیح بدهد.

امید که این نمونه، تا حدی روش و شیوه‌ی ملاحظات صورت گرفته توسط آن قلم بر میراث مرحوم میرزای اصفهانی را روشن سازد و مخاطبین را اگر نه به مراجعه و درخواست توضیح و تبیین شاگردان مرحوم میرزا ـ چنانکه روش مرسوم انتقال علوم است ـ دست کم به مراجعه به اصل سائر منابع مورد استناد ترغیب سازد.

والحمد لله ربّ العالمین و العاقبة للمتقین

پی نوشت‌ها:

۱ . دانش آموخته‌ی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده‌ی اصول الدین؛۶۸۳۱.

۲ . با توجه به وجود نسخه‌های مختلف از کتاب، در هر مورد، به نسخه‌ی مورد استناد نویسنده مقاله مراجعه کرده و صدر و ذیل عبارت از همان نسخه با نقل قول‌های انجام گرفته تطبیق شده است تا جای شک و شبهه‌ای از جهت اختلاف نسخه‌ها نباشد.

۳ . سمات ۱/۲/ ص۵۵۱.

۴ . سمات ۱/۲/ ص۵۵۱.

۵ . ابواب الهدی، ص۹۳.

۶ . سمات ۱/۲/ ص۸۷۱:پی‌نوشت ۷۴.

۷ . ابواب الهدی، ص۹۳.

۸ . ابواب الهدی، ص ۸۳.

۹ . سمات ۱/۲/ص۵۵۱، به نقل از ابواب الهدی، ص۴۲.

۱۰ . سمات ۶۵۱/۲/۱.

۱۱ . سمات، ص۶۵۱.

۱۲ . ابواب الهدی، ص ۴۸۲ و ۵۸۲.

۱۳ . پاورقی ۷۸، سمات ۱/۲/ ص۹۵۱.

۱۴ . پاورقی ۹۸، سمات۱/۲/ ص۹۵۱.
۱۵ . پاورقی ۲۹، سمات ۱/۲/ ص۹۵۱.
۱۶ . نسخه نجفی و صدرزاده.
۱۷ . ابواب الهدی، نسخه نجفی، ص۹۴.
۱۸ . ابواب الهدی، ص۱۵۲.
۱۹ . سمات ۱/۲/ ص۹۵۱.
۲۰ . ابواب الهدی ،ص۱۵۳.
۲۱ . ابواب الهدی،ص۲۵۳.
۲۲ . ابواب الهدی،ص۲۵۳ – ۳۵۳.
۲۳ . ابواب الهدی ، ص۴۵۳ – ۵۵۳.
۲۴ . سمات ۳۶۱/۲/۱ – ۵۶۱.
۲۵ . سمات ۲۱/ ص۵۶۱ به نقل از ابواب الهدی، ص۱۶.
۲۶ . ابواب الهدی، نجفی، ۱۶: الباب الثالث عشر.
۲۷ . ابواب الهدی،نسخه نجفی، ص۱۶.
۲۸ . سمات ۵۶۱/۲/۱.
۲۹ . سمات۵۶۱/۲/۱.
۳۰ . ابواب الهدی، نجفی، ص۶۹.
۳۱ . ابواب الهدی، ۷۸۳۱، ص۴۵۳-۵۵۳، ترجمه حسین مفید، از ابواب الهدای ، ص۲۸۲ و ۳۸۲.
۳۲ . سمات۵۶۱/۲/۱.
۳۳ . سمات، همان.
۳۴. ابواب الهدی، نجفی،ص۷۲۱ – ۸۲۱.
۳۵ . مضمون تعابیر فوق در توصیف و تشـریح معرفت خدای یگانه در لسـان بسـیاری از روایـات اهل بیت علیهم السـلام نیز موجود اسـت مانند این عبـارت نورانی: «معروف عـند کلِّ جاهِل»(کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علـی اکبر غفاری، دارالکتب الاسـلامیّة، ۳۶۳۱، ج۱، ص۱۹). کـه البته به سـادگی می‌توان – به روش نویسـنده‌ی مقاله‌ی «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» – تفسـیر عرفانی بر آن بار کرد، نگاه کنید به مضامینی همچون رؤیت خدای متعال یا ظهور خداوند در جمیع اشیا و بسیاری مضامین دیگر از معارف اهل بیت علیهم ا لسلام. آیا به روش نویسنده‌ی آن مقاله به تنهایی بر این تعابیر یا همین تعبیر «معروف عند کل جاهل» نمی‌توان مسـائلی همچون حضور خدای متعـال نزد همه چیـز و اتحاد عالم و معلوم و فنای فی الله و نهایتاً وحدت وجود را بر آنها بار کرد؟ (صحیح‌تر اسـت که بگوییم تمام معارف وحیانی این قابلیت را داشـته‌اند که به شکل عرفانی یا فلسفی ترجمه شوند که به این تفاسیر دچار شده‌اند) حتی شاید اجمال این عبارات نورانی برای همراهی با عرفا بسیار بیشتر از تصریحات مرحوم میرزا نیز باشد، آیا با این روش می‌توان از متون دینی و فرمایش‌های اهل بیت علیهم السلام دفاع کرد و آن‌ها را متمایز از آموزه‌های عرفانی ـ فلسفی معرفی نمود؟
۳۶ . سمات ۱/۲/ ص۷۶۱.
۳۷ . سمات ۸۶۱/۲/۱.
۳۸ . سمات ۸۶۱/۲/۱.
۳۹ . سمات ۷۶۱/۲/۱.
۴۰ . ابواب الهدی، نجفی، ص۹۳.
۴۱ . ابواب الهدی،ص۷۳۳.
۴۲ . سمات ۸۶۱/۲/۱ نقل از ابواب الهدی،ص۷۳۳.
۴۳ . سمات ۸۶۱/۲/۱.

مقاله وارده

۳

پاسخی به دفاعیات تفکیکیان

حسن میلانی

اشاره

در پی درج مقاله «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» در شماره دوم سمات به قلم آقای حسن میلانی ، دو نقد بر مقاله مذکور به قلم آقایان بیابانی و مقصودی به دستمان رسید که در صفحات پیش از نظر تان گذشت. اکنون آنچه در زیر از نظر می‌گذرانید پاسخ آقای میلانی به دو نقد مذکور توأمان است. امیدواریم درج این مطالب در روشن شدن حقایق و نزدیک تر شدن ما به معارف نورانی قرآن و اهل بیت علیهم السلام مفید و مؤثر افتد.

در شماره دوم نشریه سمات نقدی بر مکتب تفکیک از این قلم با عنوان «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» به چاپ رسید و در پی آن دو نقد با عناوین «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک، عامل شکوفایی تفکیک»، «ملاحظه‌ای بر ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» برای نشریه ارسال شد. این دو نقد از سوی سمات در اختیار اینجانب برای پاسخ قرار گرفت که مقاله زیر پاسخی به دفاعیات تفکیکیان است اما لازم می‌دانم قبل از ورود در پاسخ به ایشان به معرفی اجمالی مکتب تفکیک بپردازم.

معرفی اجمالی مکتب تفکیک

مکتب تفکیک مکتبی است با تابلوی «مکتب دفاع از معارف مکتب وحی، در مقابل مکاتب معرفت بشری و فلسفی و عرفانی» اما همان گونه که در مقاله «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» بیان کردیم وقتی مستقیما به کتاب‌ها و مدارک دست اول این مکتب مراجعه می‌کنیم در می‌یابیم که سخنان اثباتی این مکتب در مقام تبیین معارف در بسیاری از موارد آمیخته و بلکه مشابه و عین همان مبانی فلسفی و عرفانی است . برخی از عقاید تفکیک عبارت است از:

۱) انکار معنای واقعی خلقت، نفی وجود حقیقی مخلوقات و منحصر دانستن وجود به خدا

۲) انکار علم ذاتی حق تعالی به اشیا، و حدوث معلومیت اشیا برای ذات احدیت پس از حدوث اشیا

۳) ادعای بی‌اساس تشرّف، و اتصال با منبع علم الهی و افراد خاص تعیین شده از طرف امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف

۴) انکار روش تعلیم و تعلّم و تعقّل، و منحصر دانستن راه به کشف و شهود

۵) اعتقاد به کشف و شهود کنه ذات احدیّت

۶) ایشان روش استدلال و برهان و تفکر و تعقّل و تعلّم علوم نظری، و استناد به ضروریات و بدیهیات تصوّری و تصدیقی را که روش تمامی فقها و متکلّمین و بلکه تمامی عقلای عالم است تخطئه می‌کنند و متقابلا خود را دارای نور علم و عقلی می‌شمارند که از هر گونه خطا و اشتباه مصون است و هرگز جهل مرکب در آن راه ندارد!

میرزا مهدی اصفهانی (ره)، مؤسس مکتب تفکیک، مدت‌های مدیدی از عمر خویش را به سیر و سلوک‌های عرفانی سپری نمود، تا آن‌جا که به گفته تفکیکیان، به مرحله مرشدیت، با اجازه کتبی سید احمد کربلایی رسید.[1] سپس از نجف اشرف به مشهد مقدّس نقل مکان نمود، و به نقد فلسفه و عرفان پرداخت و شاگردانی تربیت کرد، امّا تأمل درخور نشان می‌دهد که مکتب ایشان گرچه تحت عنوان نقد و ابطال فلسفه و عرفان شهرت یافته است، ولی بر خلاف این شهرت، بعضا مطالبی ارائه کرده است که با مبانی مکتب عقل و وحی و اعتقادات فقها و علمای بزرگوار شیعه مباین است. شواهد این مطالب در مقاله "ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک" به طور مفصل بررسی شده است و نیازی به تکرار آن‌ها نیست. خلاصه مطلب از این قرار بود که:

وحدت وجود و انکار معنای حقیقی خلقت

تفکیکیان در طریق معرفت خداوند تعالی و شناخت رابطه خالق و مخلوق، همان راهی را می‌روند که فلاسفه و عرفا رفته‌اند، چرا که ایشان نیز منکر معنای حقیقی خلقت و آفرینش بوده، و وجود اشیا را به نفس وجود خدا می‌دانند، نه به خلقت و آفرینش الهی. چنان که می‌گویند:

غیر خدا و وجود او، هیچ چیزی نیست و گرنه محدودیت خدا لازم می‌آید.[2] واقع مطلب این است که در عالم به هیچ وجه شرك نمی‌باشد.[3]

همانا شیئیت در خالق جلّ شأنه شیئیت حقیقی است، و در غیر او شیئیت به غیر است، و شیئیتی برای مخلوق در کار نیست.[4]

در واقع و نفس الامر، با قطع نظر از شکل‌ها و محدودیت‌ها... او [محمد صلی الله علیه وآله وسلم]، خدای تعالی است.[5]

فلاسفه و عرفا می‌گویند بین وجود و ماهیت سنخیت نیست، امّا واجب و ممکن از حیث وجود و کمالات، هم‌سنخ می‌باشند. تفکیکیان نیز از حیث وجود و کمالات، به سنخیت بین وجود خالق و خلق معتقدند، و اگر گاهی بحث از عدم سنخیت می‌کنند مقصودشان این است که بین وجود و ماهیت، سنخیتی نیست. در نظر ایشان وجود منحصر به خدا است، و ماهیات جز صفات خدا چیزی نیستند.

کشف و شهود

در نظر تفکیک هر گونه استدلال و تعقّل باطل است، ایشان تنها راه واقعی معرفت را جدا شدن از تفکّر و تعقّل می‌دانند، بلکه واقعیت را نفس مشهود نفسی خود می‌دانند و نام این شیوه نادرست را هم حجیّت ذاتی عقل! و شناخت عقل به عقل، و شناخت وجود به وجود، و معرفت خدا به خدا می‌گذارند. تفکیکیان عبور از افکار و استدلالات و معقولات را عین کمال می‌دانند، و همان وجدان و خودیابی و شهود نفس و نفسانیات خود را، وجدان و یافتن و شهود خدا می‌شمارند.

وحدت موجود اشراقی

برخی می‌گویند تفاوت میرزا با فلاسفه در این است که فلاسفه

خدا را «وجود» می‌دانند، امّا میرزا می‌گوید که خدا وجود نیست. پاسخ این است که میرزا باز هم مخلوقیت واقعی ما سوی الله را نپذیرفته است، و آن‌چه به میرزا نسبت دادند در این جهت نیز همان مذهب وحدت وجودیان نو افلاطونی است که رایج‌ترین معنای وحدت وجود ـ بلکه تنها معنای آن ـ می‌باشد، چنان که «وحدت وجود در فلسفه و عرفان اسلامی» می‌گوید:

به عقیده افلوطین، خدا را وجود نیز نمی‌توان گفت؛ زیرا خدا از وجود بالاتر است. در عین حال، برای وصول به حق باید به اشراق و شهود و سیر و سلوک روحانی توسّل جست.[۶]

تفکیکیان در طریق معرفت خداوند تعالی و شناخت رابطه خالق و مخلوق، همان راهی را می‌روند که فلاسفه و عرفا رفته‌اند، چرا که ایشان نیز منکر معنای حقیقی خلقت و آفرینش بوده، و وجود اشیا را به نفس وجود خدا می‌دانند، نه به خلقت و آفرینش الهی. چنان‌که می‌گویند: غیر خدا و وجود او، هیچ چیزی نیست و گرنه محدودیت خدا لازم می‌آید و نیز می گویند: واقع مطلب این است که در عالم به هیچ وجه شرک نمی‌باشد. همانا شیئیت در خالق جل شأنه شیئیت حقیقی است، و در غیر او شیئیت به غیر است، و شیئیتی برای مخلوق در کار نیست. در واقع و نفس الامر، با قطع نظر از شکل‌ها و محدودیت‌ها... او [محمد صلی الله علیه وآله وسلم]، خدای تعالی است.

توضیح این که فلسفه اشراق بر دو مبنا استوار است:

الف) فراتر بودن خدا از همه نسبت‌ها و اوصاف، به گونه‌ای که حتی به او وجود هم نمی‌توان گفت، چنان‌که معتقدند:

ب) روی آوردن به تجرید و شهود و اشراقات و تخیلات نفس

مخفی نماند که مورد «الف» همان چیزی است که سایر فلاسفه و عرفا از آن به عنوان "مقام لا اسم له و لا رسم له" یاد می‌کنند و به نظر آن‌ها، هیچ لفظ و تعبیر و تصوّر و تصدیقی برای آن وجود ندارد. تفکیکیان هم نام آن را لاتعیّنی و لا فکری و معرفت فطری و حالت بأساء و ضراء و انس و... می‌گذارند. و آیات و روایات را نیز در این جهت تأویل می‌نمایند.

میرزا مهدی اصفهانی و پیروانش نیز اساس مکتب خود را بر همان دو رکن استوار کرده، می‌گویند:

او جلّ جلاله نه وجود است و نه عدم.[۷]

همانا حقیقت علم و قدرت و حیات، رب العزه نیست. حقیقت وجود نیز همین‌طور است.[۸]

کتاب «معرفت فطری خدا» الهیات را سه قسم نموده که خلاصه آن چنین است:

اول: الهیات اثباتی (مفهومی)، دوم: الهیات سلبی (تنریهی)، سوم: الهیات فطری (قلبی).[۹]

کتاب مورد اشاره، قسم اول را خدا شناسی مفهومی و عقلی شمرده، و آن را به فلاسفه نسبت داده، و سپس آن را باطل دانسته است. و قسم دوم را ـ که در حقیقت همان مقام غیب الغیوب لا اسم له و لا رسم له عرفانی، و لا فکری و لا تعیّنی در مکتب تفکیک است ـ حقیقت، اما تنها بخشی از حقیقت دانسته است. و قسم سوم که در واقع همان کشف و شهود عرفانی است و نام معرفت فطری و وجدانی بر آن نهاده شده، را به مکتب وحی نسبت داده است.

به نظر ما مطالب فوق جز مکتب وحدت وجود اشراقی و افلوطینی چیز دیگری نیست، اگر چه نویسنده محترم منکر این معنا و نتیجه باشد. این تذکر لازم است که وحدت وجود در حقیقت یک معنا بیشتر ندارد و مشائی و اشراقی و رواقی و صدرایی و عرفانی و تصوفی آن هیچ تفاوت جوهری‌ای با هم ندارند.

کسی که خیال می کند وجدان و شهود ذات خدا ممکن است و چنین معرفتی برتر از معرفت استدلالی و عقلی محسوب می‌شود، و رؤیت و معاینه و مخاطبه عالم ذر به معنای وجدان ذات خدا است، از سه حال خارج نیست:

الف) خدا را مانند درخت و چوب و سنگ و بنا و معمار دارای جسم و قابل رؤیت فرض کرده است. لذا می‌خواهد بعد از تصدیق و یقین قلبی به وجود او، خودش را هم شهود کند!

ب) خداوند را مانند تشنگی و گرسنگی و ترس و سایر حالات نفسانی خود دانسته است. لذا می‌خواهد او را بدون واسطه بیابد.

ج) انسان را شبح و ظل وجودنما، و خدا را حقیقت و عینیت وجود دانسته، و مانند شبح و صورت موج که حقیقت آب را بدون واسطه در خود می‌یابد، یا مانند شبح آدم برفی که ماده و حقیقت برف را در خود می‌یابد می‌خواهد با صرف نظر از تعیّن وجودی خود، بدون واسطه ذات خدا را بیابد و وجدان کند. این مطلب دقیقاً مدعای تمامی وحدت وجودیان، و منکران معنای حقیقی خلقت و آفرینش است و بس. و البته با توجه به نصوص و مبانی تفکیکیان، معلوم است که مسلک ایشان هم دقیقاً همین است.

مکتب وحی، خداوند را واقعاً وصف می‌فرماید، امّا به وصفی که فقط خود او و اولیای معصوم او می‌فرمایند، نه این‌که مطلقا از لفظ و وصف و بیان او احتراز کنند، و همه آن‌ها را برای خدای غیر واقعی بدانند، و برای یافتن خدای واقعی، طالبان معرفت را به شهودات و تجریدات و اوهام و خیالات اشراقیون مخالف با مکتب انبیا دعوت کند. خداوند تعالی می‌فرماید:

«سبحان الله عما یصفون»

منزه است خداوند از آن‌چه که وصف می‌نمایند.

سپس اولیای خود را استثنا نموده، می‌فرماید:

«الا عباد الله المخلصین»

مگر آن بندگان خداوند که اخلاص در توحید داشته، و او را منزه

www.ebnearabi.com

از صفات خلقی وصف می‌نمایند.

بدون شک هدف آیات فوق و امثال آن این است که باب فلسفه و عرفان و ادّعاهای مکاتب معرفت بشری بسته شود، و تنها به مکتب وحی مراجعه گردد، امّا تفکیکیان بر اساس قواعد فلسفی و عرفانی، باب بیانات و توصیفات مکتب وحی را بسته، و به نام مکتب وحی طالبان معرفت را به ورطه لا فکری و کشف و شهودهای عرفانی و اشراقی می‌اندازند!

اینک نگاهی به فرازهایی از مقاله «ملاحظه‌ای بر ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» و «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک عامل شکوفایی تفکیک» که در نقد مقاله «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» نوشته شده است می‌اندازیم:

گفته‌اند: در شماره دوم مجله‌ی سودمند سمات، مقاله‌ای تحت عنوان «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» به چاپ رسیده بود. نویسنده آن، علیرغم آنچه در جوامع علمی و حوزوی معروف و مشهور است، مکتب تفکیک و شاگردان مرحوم میرزا مهدی اصفهانی را به گونه‌ای جزمی، هماهنگ و همسو با عرفا و فلاسفه معرفی کرده است. (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»)

و گفته‌اند: میرزا با فلسفه مبارزه کرده و در مشهد آن را از رونق انداخته است، و میرزا به شهادت علمای بسیار مخالف با فلسفه و عرفان بوده است، و شاگردان میرزا مخالف با فلسفه تربیت شده‌اند لذا ممکن نیست که میرزا همان مطالب فلسفی را ارائه داده باشد... در نسبت امری به یک شخص نوشته‌های خود او بر تقریرات و منقولات مقدم است... چون دست نوشته‌های مرحوم میرزای اصفهانی از نظر تاریخی متأخر از تقریرات است و در برخی موارد میان دست نوشته‌ها و تقریرات اختلافاتی چشمگیر وجود دارد، بررسی دست نوشته‌ها دارای اولویت است. («ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» عامل شکوفایی تفکیک)

پاسخ ما: گر چه در اثر تبلیغات، مکتب میرزای اصفهانی در بسیاری از جوامع علمی و حوزوی ضد فلسفه و عرفان شناسانده شده است اما در میان علما و محققان بسیاری بر همسویی بسیاری از مطالب ارائه شده از سوی تفکیکیان با مبانی فلسفه و عرفان تأکید شده است:

حضرت آیت الله شیخ محمد رضا جعفری قدس سره فرمودند: مکرّراً از مرحوم آیت الله سید محمد روحانی شنیدم که مرحوم کمپانی فرمودند: میرزا مهدی اصفهانی همان مطالب فلاسفه را به عنوان مطالب مخالف فلسفه تحویل می‌دهد. (فایل صوتی موجود است).

در نظر تفکیک هر گونه استدلال و تعقّل باطل است، ایشان تنها راه واقعی معرفت را جدا شدن از تفکّر و تعقّل می‌دانند، بلکه واقعیت را نفس مشهود نفسی خود می‌دانند و نام این شیوه نادرست را هم حجّیت ذاتی عقل و شناخت عقل به عقل، و شناخت وجود به وجود، و معرفت خدا به خدا می‌گذارند. تفکیکیان عبور از افکار و استدلالات و معقولات را عین کمال می‌دانند، و همان وجدان و خودیابی و شهود نفس و نفسانیات خود را، وجدان و یافتن و شهود خدا می‌شمارند.

حضرت آیت الله وحید فرمودند: حرف میرزا مهدی اصفهانی در حدوث اسمای نوریه مثل نور علم و نور عقل، با حرف فلاسفه متّحد است. (شاهدان عینی مطلب موجودند).

آیت الله سیدان از حضرت آیت الله وحید نقل می‌نمایند: در جلسه‌ای که بنده در درس میرزا شرکت نموده بودم میرزا در مورد خلقت انوار معصومین علیهم السلام یک حرفی زدند که به نظر بنده اثبات حدوثش از نظر استدلال کار مشکلی بود که بگوییم این انوار حادثند! (فایل صوتی و تصویری موجود است).

لازم به ذکر است مرحوم میرزا مهدی اصفهانی دو دوره از عمر خود را گذرانده است، یکی اوایل عمر وی که در سیر و سلوک‌های عرفانی طی شده است، دوم آخر عمر وی که به ادّعای نادرست تفکیکیان توسّط امام زمان علیه السلام هدایت شده است. وی کتاب تقریرات بلکه تمامی کتاب‌های خود را در همین دوره دوم گفته یا نوشته است. گرچه برخی تفکیکیان می‌کوشند کتاب تقریرات را از فهرست کتاب‌ها و تقریرات وی مخفی کنند اما بدون شک این کتاب از جمله معتبرترین و مستندترین آثار میرزا است که میرزا آن را به قلم خود تصحیح کرده، و حواشی خود را هم اضافه کرده است. مؤلف تقریرات در مقدمه آن تصریح می‌کند که میرزا تقریرات را دیده و تصحیح نموده است.[10]

به هر حال گرچه مرحوم میرزا مهدی اصفهانی در سال‌های بعد سعی نموده است که مطالب را مخصوصا در کتاب ابواب الهدی با ابهام بیان نماید لذا نویسنده محترم مدافع آرای وی بر خلاف تمامی اهل تحقیق و انصاف، با روش خاص خود از تمام کتاب‌های وی که ما بررسی کرده و شواهد صریحی از آن‌ها آورده‌ایم که دلالت بر فلسفی و عرفانی بودن مکتب میرزا می‌کند چشم پوشی کرده و فقط کتاب ابواب الهدی را به میدان کشیده است، اما با این حال پیوسته همان افکار و مبانی فلسفی و عرفانی در تمامی کتاب‌ها و تمام عمر میرزا کاملا واضح و نمایان است، کما اینکه سایر شاگردان میرزا هم که تا آخر عمر هم با او بوده‌اند از جهات اثباتی اغلب جز همان مطالب و مبانی عرفا حرف دیگری ندارند.

گفته‌اند: هدف این مقاله کوتاه صرفاً، تطبیق و راستی آزمایی استنادات و برداشت‌های نویسنده مقاله از عبارات مرحوم میرزا مهدی اصفهانی و امانتداری وی در نقل عبارات است. (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»)

پاسخ ما: در نقل کلمات تفکیکیان هیچ‌گونه تقطیع مخل و تحریف مطلب انجام نشده است، و در کلمات میرزا هم هیچ قرینه‌ای در کار نیست که حذف آن‌ها موجب بطلان معنای کلام

صحیح او گردد، و یا وجود آن‌ها معنای حرف‌های غلط او را درست کند.

گفته‌اند: نویسنده با نقل عبارت کوتاهی از ابواب الهدی در پی‌نوشت مقاله، آن عبارت را با تقطیعی خاصّ و شرحی انحصاری شاهدی به مدعای خویش می‌شمارد. وی می‌نویسد: ولی باز هم ابواب الهدی می‌نویسد: «فهو عزّوجلّ خالق الوجود وربّ الوجود!»[11] سپس نویسنده در توضیح این عبارت می‌نویسد: البته منظور از خلقت، تعین دادن است نه معنای واقعی آن.[12] ... جای این پرسش هست که ایشان چگونه و از کجای این عبارت استفاده می‌کند که منظور میرزا مهدی اصفهانی از خلقت، تعین دادن است و نه معنای واقعی آن؟ (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»)

پاسخ ما: اولا میرزا به صراحت گفته است:

این مخلوقات اسما و تعیّنات و صفات اویند.[13]

ثانیا کدام قاعده عقلی و شرعی و منصفانه واجب کرده است که حتما عبارت میرزا باید از کتاب ابواب الهدی باشد وگرنه شما حق دارید زیر بار آن نروید؟!

ثالثا شواهد این مطالب را در مقاله "ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک" با دقت بیشتر بخوانید.

گفته‌اند: در عبارت فوق [یعنی عبارات میرزا] به روشنی از مخلوق بودن وجودِ مخلوقات سخن به میان آمده است. یعنی مرحوم میرزا حتی وجودی که مخلوقات از آن بهره‌مند و به آن موجودند را نیز مخلوق خدا می‌داند. (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»)

پاسخ ما: اختلاف ما با تفکیکیان بر سر معنا است نه بر سر لفظ، چنان که فلاسفه هم که معنای حقیقی خلقت و حدوث را قبول ندارند باز هم به طور نصّ و صریح می‌گویند:

إن خالق العالم بجمیع أجزائه واحد حق لا شریک له. (ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ۳۶).

فسبحان من خالق فاطر ما أقدسه و أعظمه. (ملاصدرا، الشواهد، متن، ۳).

والله خالق الموت والحیاة کما أنه جاعل الظلمات والنور (خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیاةَ لِیَبْلُوَکُمْ أَیُّکُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً). (ملاصدرا، أسرارالآیات، متن، ۳۰۱).

والله خالق الظلمات والنور وجاعل اللیل والنهار (وهو الَّذِی خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیاةَ لِیَبْلُوَکُمْ أَیُّکُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً). (ملاصدرا، أسرار الآیات، متن، ۷۰۱).

فالموجود الإمکانی... یصدق علی موجده أنه مبدع خالق صانع منعم رحیم. (محمد حسین طباطبایی، نهایة الحکمة، ۷۸۲ ـ ۸۸۲).

و ملا هادی سبزوای می‌گوید: و بالجملة الخلق وما من ناحیته حادث و مع ذلک لا قدیم سوی الله. (ملاهادی سبزواری، شرح الاسماء الحسنی، ۵۴۵).

و به طور کلّی تمامی خلق و آن‌چه از آن است حادث می‌باشد. و به هر حال هیچ قدیمی جز خدا وجود ندارد.

ناقدان به عنوان دفاع از میرزا مهدی اصفهانی این عبارت وی را در مورد عقاید عرفا و فلاسفه نقل کرده‌اند:

و از آنجا که حیث ذاتِ حقیقتِ وجود اباء از عدم است گفتند که در هستی، واقعیتی جز مصداق وجود نیست... و آنچه حقیقتش این گونه باشد بدون شک خدای متعال است چرا که او از ازل و ابد است، این نهایت توهم بشر است در خدا بودن حقیقت وجود. (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»)

پاسخ ما: مرحوم میرزا مهدی اصفهانی در اینجا مبنای فلاسفه را به صراحت پذیرفته و قبول کرده است که حیث ذاتِ حقیقتِ وجود اباء از عدم است، و اصلا توجه ندارد که با پذیرش این مبنا انکار وحدت وجود دیگر ممکن نیست!

گفته‌اند: مرحوم میرزا... معتقد است پی ریزی معرفت فطری و معرفی الهی در عوالم پیشین توسط خدای متعال... (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»)

پاسخ ما: بیان ایشان در مورد نظر میرزا و تفکیکیان در مورد عالم ذر درست نیست. برای فهم درست مطلب بیان می‌داریم که از دیدگاه عرفا و فلاسفه معنای معرفت فطری این است که اگر از تعینات خود بگذریم کنه وجود خداوند را بدون واسطه می‌یابیم، و منظور از معرفت عالم ذر که در روایات بیان شده است همین مطلب می‌باشد نه اینکه عالم ذر نسبت به عالم ما تقدم زمانی داشته باشد!

"تفسیر المیزان" می‌نویسد: إذا اشتغل الانسان بالنظر إلی آیات نفسه، وشاهد فقرها إلی ربها، وحاجتها فی جمیع أطوار وجودها، وجد أمرا عجیبا. وجد نفسه متعلقة بالعظمة و الکبریاء، متصلة فی وجودها و حیاتها و علمها و قدرتها و سمعها و بصرها و إرادتها و حبها و سایر صفاتها و أفعالها بما لا یتناهی بهاءا وسناءا وجمالا و کمالا من الوجود و الحیاة و العلم و القدرة وغیرها من الکمال... وعند ذلک تنصرف عن کل شیء وتتوجه إلی ربها، وتنسی کل شیء وتذکر ربها. فلا یحجبه عنها حجاب، ولا تستتر عنه بستر، و هو حق المعرفة الذی قدر لانسان. و هذه المعرفة الاحری بها أن تسمی بمعرفة الله

برخی می‌گویند تفاوت میرزا با فلاسفه در این است که فلاسفه خدا را «وجود» می‌دانند، امّا میرزا می‌گوید که خدا وجود نیست. پاسخ این است که میرزا باز هم مخلوقیت واقعی ما سوی الله را نپذیرفته است، و آن‌چه به میرزا نسبت دادند در این جهت نیز همان مذهب وحدت وجودیان نو افلاطونی است که رایج‌ترین معنای وحدت وجود ـ بلکه تنها معنای آن ـ می‌باشد، چنان که «وحدت وجود در فلسفه و عرفان اسلامی» می‌گوید:

به عقیده افلوطین، خدا را وجود نیز نمی‌توان گفت؛ زیرا خدا از وجود بالاتر است. در عین حال، برای وصول به حق باید به اشراق و شهود و سیر و سلوک روحانی توسّل جست.

بالله.[۱۴]

إن الانسان إذا اشتغل بآية نفسه وخلا بها عن غيرها انقطع إلي ربه من كل شيء، وعقب ذلك معرفة ربه معرفة بلا توسيط وسط، وعلما بلا تسبيب سبب، إذ الانقطاع يرفع كل حجاب مضروب، و عند ذلك يذهل الانسان بمشاهدة ساحة العظمة و الكبرياء عن نفسه، و أحرى بهذه المعرفة أن تسمى معرفة الله بالله.[۱۵]

پیروان میرزا نیز بر اینند که عالم ذر نسبت به عالم ما تقدم زمانی نداشته و منظور از آن همان مرحله رفع تعینات و گذشتن از تمامی تصورات و تصدیقات، و یافتن و دیدن ذات خداوند بدون واسطه و یکی بودن با او می‌باشد:

قبلیت در نشئات گذشته قبلیت رتبی است، قبلیت هم که گفته می‌شود قبلیت زمانی نیست، قبلیت رتبی است، این را خوب بفهمید یکی از مفاتیح علم است. قبلیت زمانی نیست که بگوییم دیروز می‌شناختیم امروز نمی‌شناسیم، دیروز نمی‌شناختیم امروز می‌شناسیم، دیروز و امروز نیست، قبلیت، قبلیت رتبی و نشئه‌ای است.[۱۶]

ما پیش از این بدن به پیشیت رتبی نه پیشیت زمانی ـ یعنی در نشئه خودمان ـ خدا خودش را به ما شناساند.[۱۷]

این اذن خداست که فرد صاحب کمالات می‌شود و گر نه صورت نوعیه جوهریه سبب نمی‌شود که یکی این طوری شود و دیگری آن طور... اندازه مالکیت شما از نور آن کسی که مالك شده‌اید به اذن خداست و بس. همین "این طور بودن" شما را تشخص بخشیده است... من و شما قطعاً کوچکتر از آنیم که مالك نور عظمت خدا شده باشیم، بلکه کوچکتر از آنیم که مالك نور خاتم الانبیا یا ائمه هدا شده باشیم، یا حتی اولیاء الله. اگر به حالت انخلاع درآیید و این تجرید ساعتی ادامه پیدا کند ممکن است بفهمید که ماهیتتان مالك نور چه کسی شده و قائم به چه کسی هستید. ممکن است به یکی از اصحاب امام صادق و یا به یکی از یاران امام عصر عجل الله تعالی فرجه قائم باشید و در اینجا حرف‌هایی است که هنوز گفتنش مصلحت نیست... نفس ناطقه ما... ممکن است مالك نور وجود یك دهاتی... شده باشد... ممکن است خداوند از نور ولایت امام عصر به فلان روستایی تملیك کند و از نور او به من و شما عطا کند...

این مقدمه زمینه را برای عوالم ذر و بعد از آن ترکیب بدن مهیا می‌کند که در آن جا روشن می‌شود که عقاید و معارف الهیه تا چه حد ارزشمند است.[۱۸]

مرحوم میرزا مهدی اصفهانی دو دوره از عمر خود را گذرانده است، یکی اوایل عمر وی که در سیر و سلوک‌های عرفانی طی شده است، دوم آخر عمر وی که به ادّعای نادرست تفکیکیان توسّط امام زمان علیه السلام هدایت شده است. وی کتاب تقریرات بلکه تمامی کتاب‌های خود را در همین دوره دوم گفته یا نوشته است. گرچه برخی تفکیکیان می‌کوشند کتاب تقریرات را از فهرست کتاب‌ها و تقریرات وی مخفی کنند اما بدون شک این کتاب از جمله معتبرترین و مستندترین آثار میرزا است که میرزا آن را به قلم خود تصحیح کرده، و حواشی خود را هم اضافه کرده است. مؤلف تقریرات در مقدمه آن تصریح می‌کند که میرزا تقریرات را دیده و تصحیح نموده است.

گفته‌اند: نویسنده باید وجه دلالت این عبارت «ولانهایة لکمالاته کما انّه لانهایة لذاته عزّوجلّ.»[۱۹] بر وحدت وجود عرفانی را بیان کند و توضیح دهد که چگونه با استناد به آن مرحوم میرزا را به همسویی با فلسفه و عرفان متهم می‌سازد؟ (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»)

پاسخ ما: توضیح کامل مطلب را در مقاله "ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک" با دقت بخوانید.

گفته‌اند: نامتناهی بودن و نهایت نداشتن ذات پروردگار حقیقتی است که در روایات فراوانی بدان تأکید شده است با این حال آیا می‌توان به صرف اینکه تفکیکیان، فلاسفه و عرفا تعبیر نامتناهی را درباره خدا به کار می‌برند، این سه مکتب را یکی دانست؟ (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک») با اطلاق لفظ نامتناهی یا احاطه داشتن خدا بر تمام موجودات نمی‌توان نتیجه گرفت کسانی که چنین الفاظی را در حق خدای متعال به کار می‌برند وحدت وجودی و موجودی‌اند. («ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» عامل شکوفایی تفکیک) نویسنده، مکتب تفکیک را، در تبیین رابطه وجودی خدا و مخلوقات، هم‌آهنگ با عرفان و فلسفه دانسته... این ادعا بر نامتناهی دانستن خدای متعال از سوی تفکیکیان، عرفا و فلاسفه استوار شده است. (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»)

پاسخ ما: جالب است که خود فلاسفه و عرفا و تفکیکیان این تلازم را قبول دارند و می‌گویند:

از عجایب امور این‌که بسیاری از اهل قشر این همه آیات و احادیث و مخصوصا کلام امیرالمؤمنین علیه السلام را می‌بینند که صریح در وحدت وجود است و خودشان می‌گویند وجود حق نامحدود است، آن‌گاه قائل به وحدت وجود نمی‌شوند! و اگر وحدت وجود صحیح نباشد، باید حق تعالی محدود باشد.[۲۰]

إذ لیس شيء غیره تعالی وغیر وجوده و إلا یلزم التحدید.[۲۱]

اگر غیر از خدا وجودی باشد پس خدا وجودش به عدم این چیز محدود می‌شود. خداوند از نور خودش (وجود و علم و قدرت و حیات و دیگر کمالاتش) به ماهیت خاتم الانبیاء تملیك می‌کند.[۲۲]

گفته‌اند: پیشتر بیان شد که عدم تناهی خدای تعالی امری است که در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز به آن تصریح و تأکید شده و نویسنده باید این مشکل را در آنجا پی‌گیری کند. (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک») اگر توصیف خداوند به

نهایت نداشتن دلیلی بر قول به وحدت وجود است. پس چرا نویسنده روایات را حمل بر وحدت وجود نمی‌کند؟ (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک») اگر قرار باشد با چنین دلیلی کسی را به وحدت وجود یا وحدت موجود متهم کنیم در این صورت – نعوذ بالله– به خدا و امامان معصوم هم باید وحدت وجود یا وحدت موجود نسبت داده شود. («ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» عامل شکوفایی تفکیک)

پاسخ ما: چنان که بارها توضیح داده‌ایم ائمه علیهم السلام هرگز ذات خدا را متناهی یا نامتناهی ندانسته‌اند مگر نزد کسانی که روایات شریفه را غلط و خلاف ضروریات عقلی و وجیانی معنا می‌کنند و قبل از آشنایی با کلام شیعی و معارف اسلام و قرآن و اهل بیت علیهم السلام به فلسفه و عرفان پرداخته‌اند. باز هم توصیه می‌کنیم که مقاله "ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک" را با دقت بخوانند .

ناقدان به عنوان دفاع از میرزا مهدی اصفهانی این عبارت وی را در مورد عقاید عرفا و فلاسفه نقل کرده‌اند:

و از آنجا که حیث ذات حقیقت وجود اباء از عدم است گفتند که در هستی، واقعیتی جز مصداق وجود نیست... و آنچه حقیقتش این گونه باشد بدون شک خدای متعال است چرا که او ازل و ابد است، این نهایت توهم بشر است در خدا بودن حقیقت وجود. (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»)

پاسخ ما: مرحوم میرزا مهدی اصفهانی در اینجا مبنای فلاسفه را به صراحت پذیرفته و قبول کرده است که حیث ذات حقیقت وجود اباء از عدم است، و اصلا توجه ندارد که با پذیرش این مبنا انکار وحدت وجود دیگر ممکن نیست!

و از میرزا نقل کرده‌اند:

الشیئیة فی الخالق جل شأنه هی الشیئیة الحقیقیة و فی غیره هی الشیئیة بالغیر و لا شیئیة له. [۲۳]

همانا شیئیت در خالق جلّ شأنه شیئیت حقیقی است و در غیر او شیئیت به غیر است، و شیئیتی برای مخلوق در کار نیست.[۲۴]

سپس گفته‌اند: این عبارت نیز هرگز دلالتی بر قول به «وحدت وجود» و همسویی میرزا با عارفان و فیلسوفان ندارد... (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»)

پاسخ ما: این عبارت نص در وحدت موجود است و هیچ تأویلی نمی‌پذیرد.

گفته‌اند: عبارتی را که نویسنده مقاله به عنوان شاهدی بر وحدت وجودی بودن مرحوم میرزا آورده، از چند سطر بالاتر نقل می‌کنیم و ذیل آن را ـ تا آنجا که برای روشنتر شدن حقیقت لازم است ـ می‌آوریم. در ابواب الهدی آمده است: ولأجل عدم التشبیه فی ذات الباري جلّ اسمه ذُکِر فی الأحادیث قیود حین إثبات هذه الکمالات له لئلّا یلزم التشبیه کما یقال: شیء بحقیقة الشیئیّة احترازاً عن الشیئیّة فی المخلوق حیث أنّها فیه بالغیر، فالشیئیّة فی الخالق جلّ شأنه هی الشیئیّة الحقیقیّة ، وفی غیره هی الشیئیّة بالغیر ولا شیئیّة له ، وفی إطلاق موجودٌ أو کائنٌ لا من عدم ، وفی إطلاق السمیع والبصیر لا بآلة ، وهکذا فی مثل هذه الإطلاقات یحترزون بهذه القیود عن التشبیه. وفی موضعٍ قالوا علیهم السلام : «وجوده إثباته». حذراً من معنی الوجود وکونه جلّ شأنه حقیقة الوجود کما قالوا به فی علوم البشریّة ، فقالوا علیهم السلام : «وجوده إثباته». لا کما زعموا أنّه هو حقیقة الوجود.[۲۵]

و به جهت عدم تشبیه در ذات باری جلّ اسمه در احادیث به هنگام به کار بردن این کلمات برای [خدای متعال] قیودی ذکر شده است تا تشبیه پیش نیاید، چنانکه گفته می‌شود: [خدا] شیئ است به حقیقت [معنای] شیئیت به جهت پرهیز از (تشبیه به) شیئیت مخلوق چرا که شیئیت در مخلوق بالغیر است. پس شیئیت در خالق جل شأنه شیئیت حقیقی است و در غیر او شیئیت بالغیر است و [در قبال او]شیئیتی نیست. و در اطلاق «موجود أو کائن لا من عدم» و نیز اطلاق «السمیع والبصیر لا بآلة» در تمام این اطلاقات اضافه شدن قیود به جهت بر حذر داشتن از تشبیه خداوند با خلق است. و [ائمه علیهم السلام] در جای دیگر فرموده‌اند: «وجوده اثباته» وجود او اثبات اوست. برای بر حذر داشتن از این اندیشه که وجود در خالق به همان معنایی است که در خلق به کار می‌رود و خداوند حقیقت وجود است، چنان که اندیشمندان بشری پنداشته‌اند. به همین جهت اهل بیت علیهم السلام فرمودند: «وجود خداوند اثبات اوست» نه چنان که اندیشمندان پنداشته‌اند که او حقیقت وجود است. (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»)

سپس باز هم با افزودن عباراتی از میرزا چنین دفاع کرده‌اند که:

چنان که پیش از این هم معلوم شد، تلاش مرحوم میرزا بر آن است که تأکید روایات بر غیریت و تباین حقیقی کمالات مخلوق و کمالات خداوند را نمایان سازد. (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»)

و باز هم با افزودن عباراتی گفته‌اند:

برای فهم مراد میرزای اصفهانی از بینوت صفتی مراجعه به چند سطر بالاتر از عبارت مورد استناد کفایت می‌کند که ایشان بر تباین حقیقی میان خالق و مخلوق تصریح کرده و بیان می‌دارد که میان خالق متعال و خلق او هیچ تشابهی ـ به هیچ نحوی از انحاء – وجود ندارد تا چه رسد به وحدت در حقیقت! (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»)

پاسخ ما: شکی نیست که میرزا مدعی است که خدا و خلق هم سنح نمی‌باشند و این مطلب در مقاله قبلی کاملا توضیح داده شده است، لذ ا مقاله قبل را باید با دقت بشتر بخوانند تا معلوم شود که ایشان مانند سایر فلاسفه و عرفاء، عدم سنخیت خالق و مخلوق را از

حیث ماهیت و تعین و لاتعین می‌دانند نه چیز دیگر.

گفته‌اند: از نظر نویسنده بطلان قول فلاسفه و عرفا به خاطر آن است که ایشان اشیاء را صفات خدا شمرده‌اند. او مدعی است که تفکیکیان نیز وقتی بینونت صفتیه را مطرح می‌کنند همانند فلاسفه و عرفا ضمن یکی دانستن خالق و مخلوق تباین آن‌ها را مانند تفاوت صفات یک شیء با ذات آن می‌دانند! حال سؤال این است که از کجای عبارات مورد استشهاد (در ابواب الهدی) چنین چیزی استفاده می‌شود؟ (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»)

پاسخ ما: لطفا مقاله قبلی را با دقت بخوانید تا شواهد صریح بر این مطالب را بیابید.

گفته‌اند: البته توجه داریم که در روایات نیز بینونت عزلی میان خالق و مخلوقات نفی گردیده و بر بینونت صفتی تأکید شده است. (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»)

پاسخ ما: توضیحاتی را که در مقاله قبلی داده شده است با دقت بیشتری مطالعه کنید. مضافا بر این که گفتیم کدام قاعده عقلی و شرعی و منصفانه واجب کرده است که حتما عبارت میرزا باید از کتاب ابواب الهدی باشد وگرنه شما حق دارید زیر بار آن نروید؟!

گفته‌اند: نکته خیلی مهمی که مرحوم میرزا به آن اشاره کرده است اباء ذاتی خداوند قدوس از معلوم واقع شدن به وسیله نور علم و عقل است. ایشان با بهره‌گیری از تعالیم نورانی اهل بیت علیهم السلام تصریح می‌کند که وجود و سائر کمالات مخلوق به مباینت صفتی با ذات پروردگار تباین دارند و مجدداً تکرار می‌کند که خداوند هم‌رتبه و هم‌سنخ با وجودی نیست که نقیض عدم شمرده می‌شود. بنابراین وجود مخلوقات هرگز در عرض وجود خدا و در برابر او قرار نمی‌گیرد تا موجب تحدید او شود یعنی چنان‌که قوام صفت به موصوف است مخلوقات نیز ـ که حتی سنخ وجودشان با خداوند مباین است و همه حقیقتشان و واقعیتشان و قوامشان به خداست ـ پس هرگز نمی‌توانند در برابر او و در عرض او چیزی به شمار آیند تا با او تزاحمی داشته باشند و خداوند از حقیقت آنها منعزل باشد. یعنی با وجود اینکه خداوند مباین با تمام کمالات وجودی مخلوقات است اما به هیچ وجه منعزل از آن‌ها هم نیست چنانچه موجودات هم عرض از وجود نظایر خودشان منعزل‌اند. عرفا چون وجود مخلوقات را عین وجود خدا و هم‌سنخ با وجود خدا می‌دانند برای غیر، حقیقتی جز همین وجود قائل نیستند زیرا اگر وجود مخلوقات – که از نظر آنان هم سنخ با وجود خداست – غیر از وجود خدا باشد، تحدید ذات لازم می‌آید اما مرحوم میرزا برای رفع این توهم تأکید می‌کند که وجود مخلوقات هرگز هم سنخ با خدای تعالی نیست تا اگر حقیقتی بر آنها قائل شدیم تحدید ذات لازم آید. از نظر میرزای اصفهانی مخلوقات بالله موجودند و سنخ وجودشان با خداوند مباین است و انصاف اینکه این سخن کجا و قول عرفا کجا؟! (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»)

پاسخ ما: اولا بنابر توضیحاتی که در مقاله "ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک" داده شده است آن چه که به عنوان دفاع از میرزا گفتند دقیقا همان مذهب فلاسفه و عرفای وحدت وجودی است و البته استناد عرفا هم به همین روایات و با همین تأویلات باطل است. لذا چنان که در مقاله "ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک" گفته شد میرزا هم مانند همه عرفا و فلاسفه بارها تصریح کرده است که هیچ وجودی غیر از وجود خدا نیست و گرنه تحدید ذات خدا لازم می‌آید!

باز هم مقاله "ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک" با دقت بیشتر خوانده شود.

گفته‌اند: در حدیثی از امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است:
دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ فِي شَيْءٍ دَاخِلٍ وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٍ.[۳۶]

خداوند در اشیا داخل است نه مانند دخول چیزی در چیزی؛ و از آن‌ها خارج است نه مانند خروج چیزی از چیزی.(«ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» عامل شکوفایی تفکیک)

و گفته‌اند: با توجه به شرح و تفسیر مورد نظر نویسنده مقاله آنجا که در روایات مباینت عزلی نفی شده در حقیقت خارج بودن مخلوقات از ذات خداوند نفی شده است! (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»)

پاسخ ما: با این ادراک از مقاله به ناچار برخی از توضیحات مقاله "ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک" را در تفسیر حدیث مورد اشاره نقل می‌کنیم:

منظور از داخل بودن خداوند در اشیا این است که او تبارک و تعالی مانند اشیای دارای اجزا و زمان و مکان نیست که بتوان او را خارج و دور از آن‌ها فرض کرد، و خارج بودن او از آن‌ها نیز به این معنا است که باری تعالی مانند اشیای دارای اجزاء و زمان و مکان نیست که بتوان او را مانند شیر و شکر ممزوج و داخل هم، یا مانند جوهر و عرض و صفت و موصوف متحد در وجود دانست؛ بلکه او ذاتی است متعالی از داشتن جزء و کل و زمان و مکان، و ماسوای او همه دارای

از مرحوم میرزا نقل کرده‌اند:
الشيئة فی الخالق جل شأنه هی الشيئة الحقيقة و فی غيره هی الشيئة بالغير و لا شيئة له.
همانا شیئیت در خالق جلّ شأنه شیئیت حقیقی است و در غیر او شیئیت به غیر است، و شیئیتی برای مخلوق در کار نیست. سپس گفته‌اند: این عبارت نیز هرگز دلالتی بر قول به «وحدت وجود» و همسویی میرزا با عارفان و فیلسوفان ندارد... (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»)
پاسخ ما: این عبارت نص در وحدت موجود است و هیچ تأویلی نمی‌پذیرد.

اجزای وجودی می‌باشند. لذا ممازجت (درهم آمیختگی) و مباینت (کنار هم بودن، و دور یا نزدیک هم قرار گرفتن) و اتّحاد و یگانگی او با اشیا ذاتاً محال است، و همه چیز تحت سلطنت و قدرت و علم او می‌باشد، نه این‌که ـ نعوذ بالله ـ وجود خداوند با اشیا یکی باشد!

حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

نه در اشیا فرو رفته است، ونه از آن‌ها خارج می‌باشد.[۲۷]

حضرت صادق علیه السلام می‌فرمایند:

پس خداوند تبارک و تعالی در هر مکانی داخل، و از هر چیزی خارج است.[۲۸]

و حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

او در تمامی اشیا هست، ولی نه با آن‌ها ممزوج شده و نه از آن‌ها جداست. ظاهر است امّا نه به معنای رو در رویی، و متجلّی و آشکار است نه به معنای روی نمودن. دور است نه به مسافت، و قریب است نه به نزديك شدن.[۲۹]

حضرت سید الشّهداء علیه السلام می‌فرمایند:

فراتری او بدون بالا رفتن، و آمدن او بدون انتقال یافتن است.[۳۰]

گفته‌اند: در این آیات و روایات از احاطه خدای تعالی بر خلق و نیز از معیت خدای سبحان بلکه از وارد شدن خدای سبحان در اشیاء سخن به میان آمده است. روشن است منظور از احاطه و معیت و دخول، احاطه‌ی مادّی و معیت و دخول مادّی نیست. حال باید دید آیا وقتی فیلسوف یا عارف و یا تفکیکی سخن از احاطه‌ی وجود خدا بر خلق می‌کنند مرادشان احاطه‌ی مادّی است یا سنخ دیگری از احاطه است؟ ... در اینکه خداوند متعال به همه اشیا احاطه علمی دارد، جای شک و تردید نیست. اما سخن در این است که مگر وجود خداوند متعال، عین علم وعین قدرت وعین حیات نیست؟ پس در نتیجه همان‌طور که خدا احاطه علمی دارد، احاطه ذاتی و وجودی هم به همه اشیاء خواهد داشت؛ زیرا درباره خداوند نمی‌توان گفت وجود او غیر علم اوست. معیت و دخول خداوند در اشیاء نیز هر دو ناظر به همین معناست؛ نه اینکه خدا احاطه علمی داشته باشد که غیر از ذات و وجودش باشد. («ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» عامل شکوفایی تفکیک)

پاسخ این است که: این مطلب هم باطل است، لذا می‌گوییم:

اولا: برای فهمیدن تفاوت احاطه وجودی و ذاتی با احاطه علمی و قدرتی این روایت شریفه را با دقت بخوانید:

از امام صادق علیه السلام در باره فرموده خداوند: "او در آسمان‌ها و در زمین خداست" پرسیدم، فرمودند: او در هر مکانی چنان باشد. عرض کردم: به ذات خود؟ فرمودند: چه می‌گویی؟! همانا مکان‌ها دارای اندازه می‌باشند و چون بگویی به ذات خود در مکان می‌باشد، لازمت آید که بگویی دراندازه‌ها و مانند آن می‌باشد، در حالی که او جدای از خلق خود می‌باشد. آن‌چه آفریده است در حیطه علم و قدرت و سلطنت و فرمان‌روایی اوست، و علم او به آن‌چه در آسمان و زمین است یکسان است. هیچ چیز از او دور نیست، و همه اشیا برای او از جهت معلوم و مقدور بودن و تحت احاطه و سلطنت و ملك او قرار داشتن یکسان می‌باشد.[۳۱]

و خداوند تعالی می‌فرماید:

«هو معکم اینما کنتم».[۳۲]

هر کجا باشید او با شماست.

یعنی او با علم و قدرت و فرمان‌روایی‌اش بر شما احاطه دارد.

و اگر کسی بگوید علم و قدرت خداوند متعال غیر ذات او نیست و اگر علم و قدرت او در همه جا باشد پس ذات او هم در همه جا هست، پاسخ این است که نه علم و قدرت خداوند متعال چیزی است که دارای امتداد بوده و هر زمان و مکانی را پر کرده باشد، و نه ذات او چنین است، لذا صحیح این است که بدانیم همه چیز و همه جا در حیطه‌ی آگاهی وفرمان‌روایی و سلطنت و حکم و فرمان خداوند متعال است. و چنانچه تمامی مخلوقات و زمان‌ها و مکان‌ها را نیست و نابود و معدوم فرماید هیچ چیزی از علم و قدرت او تبارک و تعالی کم نخواهد شد.

ثالثا: فلسفه و عرفان و تفکیک، احاطه خداوند بر اشیا را وجودی و ذاتی می‌داند و این همان احاطه مادی است ولی مکتب وحی و قرآن احاطه خداوند را از حیث علم و قدرت می‌داند نه ذات.

رابعا: صاحب مقاله در صدد انکار وحدت وجودی بودن تفکیکیان است اما مطلبی که در این جا آورده‌اند صریح در وحدت موجود و دفاع از آن است.

به طور کلی باید دانست که اگر در آیات و روایات، متشابهاتی باشد که بوی جبر یا تشبیه یا جسمیت خداوند تعالی از آن استشمام شود باید همه آن‌ها را بر اساس محکمات معنا و تأویل کرد، نه این‌که دست از محکمات برداشته و بر اساس متشابهات به مطالب

منظور از داخل بودن خداوند در اشیا این است که او تبارک و تعالی مانند اشیای دارای اجزا و زمان و مکان نیست که بتوان او را خارج و دور از آن‌ها فرض کرد، و خارج بودن او از آن‌ها نیز به این معنا است که باری تعالی مانند اشیای دارای اجزاء و زمان و مکان نیست که بتوان او را مانند شیر و شکر ممزوج و داخل هم، یا مانند جوهر و عرض و صفت و موصوف متحد در وجود دانست؛ بلکه او ذاتی است متعالی از داشتن جزء و کلّ و زمان و مکان، و ماسوای او همه دارای اجزای وجودی می‌باشند. لذا ممازجت (درهم آمیختگی) و مباینت (کنار هم بودن، و دور یا نزدیک هم قرار گرفتن) و اتّحاد و یگانگی او با اشیا ذاتاً محال است، و همه چیز تحت سلطنت و قدرت و علم او می‌باشد، نه این‌که ـ نعوذ بالله ـ وجود خداوند با اشیا یکی باشد!

غلط معتقد شد.

امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

هر چه در مخلوق باشد در خالقش پیدا نمی‌شود، و هر چه در خلق ممکن باشد در آفریننده‌اش ممتنع است...، و گر نه وجود او دارای اجزای متفاوت می‌شد.[۳۳]

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

همانا خداوند ـ تبارک و تعالی ـ جدا از خلقش، و خلقش جدا از او می‌باشند، و هر چیزی که نام شیء بر آن توان نهاد مخلوق است مگر خداوند عز و جل. و خداوند آفریننده همه چیز است، بس والاست آنکه هیچ چیز مانند او نیست.[۳۴]

امیرالمومنین علیه السلام می‌فرمایند:

معنای صمد این است که خداوند نه اسم است و نه جسم، نه شبه دارد و نه صورت، و نه تمثال، و نه حدّ، و نه حدود، و نه موضع، و نه مکان، و نه چگونگی، و نه جایگاه، و نه مکان، و نه این‌جاست، و نه آن‌جا، و نه پر است، و نه خالی، و نه قیام دارد، و نه قعود، و نه سکون، و نه حرکت، و نه ظلمانی است و نه نورانی، و نه روحانی است، و نه نفسانی. و هیچ جایی از او خالی نیست و هیچ موضعی هم او را در بر نمی‌گیرد، و نه رنگی دارد، و نه بر قلبی خطور کند، و نه دارای بویی است. همه این چیزها از او نفی می‌شود.[۳۵]

گفته‌اند: منظور میرزا مهدی اصفهانی از «مباینت صفتی» در مجموعه‌ی «ابواب الهدی» از مسائل مبهم یا پیچیده‌ای نیست که به راحتی فهمیده نشود. در جای دیگر می‌نویسد: وانّ ربّ العزّة مباین مع خلقه من الانوار و الظلمات کلها بالمباینة الصفتیة، وانّه خلوٌ من خلقه وخلقه خلو منه، وانّه تعالی لا یحدّ.[۳۶] همانا خداوند با خلق خود (اعم از مخلوقات نورانی و ظلمانی) مباین است به مباینت صفتی و او از خلقش خالی است و خلق او از او خالی است و خدای تعالی تحدید نمی‌شود. آیا از این روشن‌تر می‌شود مباینت صفتی را توضیح داد؟ خدای متعال از خلق خود تهی و خلق از او تهی است. خلق اصولاً توانایی حد زدن بر خالق را ندارد، بین کل مخلوقات و خالق متعال مباینت صفتی وجود دارد. (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»)

پاسخ ما: بارها اثبات کرده ایم که نظرات میرزا در این موارد دقیقا همان عقاید فلاسفه و عرفا است و مستندات آن را ارائه کرده ایم. معنای خالی بودن خدا و خلق از یکدیگر بنا بر تفسیر فلسفی و عرفانی و تفکیکی این است که خدا وجود است و خلق تعینات وجود، لذا تداخل و سنخیتی نیست؛ اما بنابر تفسیر مطابق با عقل و برهان و وحی، اشیا موجوداتی دارای اجزا و زمان و مکانند، ولی خالق متعال چنین نیست لذا تصور تداخل یا مزاحمت بین آنها بی‌معنا است.

خداوند تعالی می‌فرماید:
«هو معکم اینما کنتم».
هر کجا باشید او با شماست.
یعنی او با علم و قدرت و فرمان‌روایی‌اش بر شما احاطه دارد.
و اگر کسی بگوید علم و قدرت خداوند متعال غیر ذات او نیست و اگر علم و قدرت او در همه جا باشد پس ذات او هم در همه جا هست، پاسخ این است که نه علم و قدرت خداوند متعال چیزی است که دارای امتداد بوده و هر زمان و مکانی را پر کرده باشد، و نه ذات او چنین است، لذا صحیح این است که بدانیم همه چیز و همه جا در حیطه‌ی آگاهی وفرمان‌روایی و سلطنت و حکم و فرمان خداوند متعال است. و چنانچه تمامی مخلوقات و زمان‌ها و مکان‌ها را نیست و نابود و معدوم فرماید هیچ چیزی از علم و قدرت او تبارک و تعالی کم نخواهد شد.

گفته‌اند: شگفت آور اینکه نویسنده در حالی مرحوم اصفهانی را به وحدت وجود متهم می‌سازد که میرزا چند سطر پیش از عبارت مورد استناد نویسنده توهم مشکک بودن وجود و اشتراک مخلوقات در اصل وجود با خدای متعال را صریحاً نفی کرده و آن را اساس نفی و تحدید خدای متعال می‌شمارد. (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک») نویسنده عبارت «عند رأیه و بدائه و ایجابه» را حذف کرده است. («ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» عامل شکوفایی تفکیک)

پاسخ ما: میرزای اصفهانی در عین مخالفت با وحدت وجود، آن‌چه که خودش در مقام اثبات ارائه می‌دهد همان وحدت وجود است، همان‌طور که ملاصدرا هم وحدت موجود را صریحا باطل دانسته، و نسبت دادن آن به اهل تصوف و عرفان را از نفهمی و جهالت شمرده است. در حالی که اهل تحقیق به طور آشکار می‌یابند خود ملاصدرا همین عقیده را دارد، و آن را به بزرگان اهل عرفان هم نسبت می‌دهد، چنان که می‌گوید:

برخی از کسانی که ادّعای تصوّف دارند ـ ولی نادان و کورند و روش عالمان عارف را به دست نیاورده و به مقام عرفان نرسیده‌اند ـ از روی ضعف عقول و سستی عقیده و غلبه پادشاه وهم بر نفوس خویش، گمان کرده‌اند: ذات احدیت ـ که در زبان عارفان موصوف به مقام احدیت و نهانی هویت و نهانی در نهان است ـ به تنهایی و با قطع نظر از مظهرها و جلوه‌ها دارای تحقق و وجود فعلی نیست؛ بلکه آنچه تحقق دارد همان عالم صورت‌ها و قوای روحانی و حسی آن می‌باشد، و خداوند همان مجموع است که ظاهر شده و بدون آن مجموع ظاهر شده وجودی ندارد، و او همان حقیقت انسان کبیر و کتاب مبینی است که این انسان کوچك، نمونه و نسخه‌ای مختصر از آن می‌باشد. این گفتار، کفر رسوا و زندقه صرف است؛ کسی که دارای کم‌ترین مرتبه‌ای از علم باشد آن را بر زبان نمی‌آورد، و نسبت دادن این امر به بزرگان و رؤسای صوفیان افترای محض و تهمت بزرگی است که باطن ایشان از آن برکنار است. بعید نیست

که سبب این گمان نادانان درباره آن بزرگان این باشد که وجود گاهی بر ذات حق اطلاق و گفته می‌شود، و گاهی بر مطلقی که شامل همه چیز است، و گاهی دیگر بر معنای عام عقلی؛ زیرا بسیار می‌شود که ایشان وجود را بر معنای سایه‌ای وجودی و وجود ظلّی اطلاق می‌کنند؛ و آن را بر مراتب تعیّنات و وجودات خاصّ و متعیّن حمل می‌کنند. لذا احکام آن‌ها بر آن جاری می‌شود.[۳۷]

چنان که عبارات حدوث و بدء و مشیت و اختیار و... در مطالب فلاسفه بیشتر از تفکیکیان پیدا می‌شود، اگر سوء استفاده کردن از این گونه عبارات عذر موجه فلاسفه است بدیهی است که میرزا مهدی و پیروان او هم نباید حق نقد فلاسفه و عرفا را داشته باشند! و اگر این مطلب عذر موجهی نیست پس ایشان هم حق ندارند با امثال چنین عذرهایی خود را تبرئه کنند.

گفته‌اند: تصور می‌شود دیگر نیازی به ذکر کامل متن وجود ندارد و خوانندگان گرامی با روش تقطیع‌های انجام گرفته آشنا شده باشند. هرچند روش تقطیع به گونه‌ای است که تا جایی که امکان دارد، برداشت عرفانی ـ فلسفی از عبارت آسان شود. (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»)

پاسخ ما: شیوه فلاسفه و عرفا و تفکیکیان در مورد ارائه مطالب متناقض به دنبال یکدیگر یکسان است چنان‌که ملا صدرا هم با اینکه عالم را مانند تمامی فلاسفه و عرفا قدیم و ازلی می‌داند اما می‌گوید:

اعلم أن ما ذكرناه وأوضحناه سابقا ولاحقا من حدوث العالم بجميعه من السماوات و ما فيها و الأرضيات و ما معها هو بعينه مذهب أهل الحق من كل قوم من أهل الملل والشرائع الحقة وجميع السلاك الإلهية الماضية واللاحقة لأن قاطبة أهل الحق و الموحدين في كل دهر و زمان لهم دين واحد و مسلك واحد في أركان العقيدة و أصول الدين وأحوال المبدإ و المعاد و رجوع الكل إليه سبحانه. أولا ترى أن أديان الأنبياء كلهم والأولياء صلوات الله عليهم ورحمته وأتباعه واحد لا خلاف ينقل منهم بينهم في شيء من أصول المعارف وأحوال المبدإ و المعاد. و من لم يكن دينه دين الأنبياء عليهم السلام فليس من الحكمة في شيء.[۳۸]

واعلم أن الظن بأعاظم الحكماء وأساطينهم حسب ما وجدنا من كلماتهم و آثارهم وقد اتفقت أفاضل كل عصر و زمان على فضلهم و تقدمهم و شهدت أماثل كل طائفة بزهدهم و صفاء ضمائرهم و انخلاعهم عن الحس وتجردهم عن الدنيا و رجوعهم إلى المأوى و تشبههم بالمبادي و تخلقهم بأخلاق الباري إنهم متفقون على اعتقاد حدوث العالم بجميع جواهره و أعراضه و أفلاكه و أملاكه و بسائطه و مركباته إلا أن هذه المسألة لغاية غموضها لم يكن لغيرهم من الباحثين و الناظرين في كتبهم تحقيقها و فهمها على وجه يسلم عن التناقض و الانحراف عن القواعد العقلية.

فليتأمّل الأصول التي بسطناها في الكتب والرسائل سيما في رسالة الحدوث و من أمكن له أن يعرف كيفية حدوث العالم بجميع أجزائه بعد ما لم يكن بعدية زمانية من غير أن ينقدح به شيء من الأصول العقلية ولا أن ينثلم به تنزيه الله و صفاته الحقيقية عن وصمة التغيير و التكثير فقد تمكن له أن يعرف خراب العالم و ما فيه و زواله و اضمحلاله بالكلية ورجوعها إليه ومن أنكر هذا فلأنه لم يصل إلى هذا المقام ولم يذق هذا المشرب بذوق العيان أو بوسيلة البرهان أو لأنه مغرور بعقله الناقص أو لضعف إيمانه بما جاء به الأنبياء.[۴۰]

فمن العقلاء المدققين والفضلاء المناظرين، من اعترف بالعجز عن هذا الشأن من إثبات الحدوث للعالم بالبرهان قائلاً: العمدة في ذلك الحديث المشهور والإجماع من المليين، وأنت تعلم أنّ الاعتقاد غير اليقين.[۴۱]

القول بقدم العالم إنما نشأ بعد الفيلسوف الأعظم أرسطو بين جملة رفضوا طريق الربانيين والأنبياء، وما سلكوا سبيلهم بالمجاهدة و الرياضة و التصفية و تشبثوا بظواهر أقاويل الفلاسفة المتقدمين من غير بصيره و لا مكاشفة، فأطلقوا القول بقدم العالم. و هكذا أوساخ الدهرية و الطبيعية من حيث لم يقفوا على أسرار الحكمة و الشريعة، و لم يطلعوا على اتحاد مأخذها و اتفاق مغزاهما لشدّة رسوخهم فيما اعتقدوا من قدم العالم وزعمهم أن هذا مما يحافظ على توحيد الصانع و انثلام الكثرة و التغيير على ذاته، وأنّ قياساتهم مبتنية على مقدمات ضرورية هي مبادي البرهان، لم يبالوا بأن ما اعتقدوا مخالف لما ذهب إليه أهل الدين بل أهل الملل الثلاث من اليهود والنصارى والمسلمين من أنّ العالم ـ بمعنى ما سوى الله وصفاته وأسمائه ـ حادث.. أي موجود بعد أن لم يكن بعدية حقيقية و تأخراً زمانياً، لا ذاتياً فقط؛ بمعنى المفتقر إلى الغير المتأخر عنه في حد ذاته، كما هو شأن كل ممكن بحسب حدوثه الذاتي و هو لا استحقاقية الوجود و العدم من نفسه. و منهم، و إن كان ممن التزم دين الإسلام لكنّه يعتقد قدم العالم، و يظنّ أنّ ما ورد في الشريعة و القرآن و اتفق عليه أهل الأديان في باب الحدوث للعالم، إنما المراد منه مجرد الحدوث الذاتي والافتقار إلى الصانع. وذلك القول في الحقيقة تكذيب للأنبياء من حيث لا يدري، ولا يخلص قائله، ولا يأمن من التعذيب العقلي و الحرمان الأبدي، لأن الجهل في الأصول الإيماني إذا كان مشعوفاً بالرسوخ يوجب العذاب الروحاني في دار

میرزای اصفهانی در عین مخالفت با وحدت وجود، آن‌چه که خودش در مقام اثبات ارائه می‌دهد همان وحدت وجود است، همان‌طور که ملاصدرا هم وحدت موجود را صریحا باطل دانسته، و نسبت دادن آن به اهل تصوف و عرفان را از نفهمی و جهالت شمرده است. در حالی که اهل تحقیق به طور آشکار می‌یابند خود ملاصدرا همین عقیده را دارد، و آن را به بزرگان اهل عرفان هم نسبت می‌دهد.

المآب. ثمّ تأويل ما ورد فی نصوص الكتاب والسـنة إنما هو لقصور العقول عن الجمع بين قواعـد الملة الحنيفة والحكمة الحقيقة، وإلاّ فألفاظ الكتاب والسـنة غير قاصرة عن إفادة الحقائق و تصوير العلوم و المعـارف المتعلقة بأحوال المبدأ والمعـاد حتى يحتاج إلى الصرف عـن الظاهر للأقاويل و ارتكاب التجوز البعيد و التأويل. و هكذا فعله أبو نصر فارابـی فی مقالة التی فی الجمع بين الرأيين والتوفيق بين مذهبی الحكيمين أفلاطون وأرسـطو، حيث حمل الحدوث الزمانی الوارد فی كلام أفلاطون حسـب ما اشـتهر منه و دلت عليه الألفاظ المأثورة منه على الحدوث الذاتی، وهذا من قصور فی البلوغ إلى شأو الأقدميين الأساطين.[۴۲]

چنان کـه می‌بینید ملا صدرا هـم بـه صراحت خـود را مدافع حدوث عالـم و نظریات اصحاب شریعت می‌داند و فلاسفه را به باد انتقاد می‌گیرد و عقاید مسلم آنها را تکذیب شـرایع الهی می‌شمارد امـا از آن جا که بـه صراحت نیز دارای مبانـی عقیدتی فلسـفی و عرفانـی مانند اعتقاد به قدم عالم و وحـدت موجود اسـت و همین عبارات را هم بر طبق مبانی باطل و خلاف شریعت فلسفی و عرفانی معنا می‌کند تفکیکیان هرگز او را تبرئـه نمی‌کنند و پیوسـته او را مورد نقد قرار می‌دهند، و با اینکه قبل و بعد کلمات او به شـدت راهزن سـاده لوحان است او را مورد هجوم و نقد قرار می‌دهند.

گفته‌اند: با مراجعه به متن ابواب الهدی بیشـتر روشـن می‌شود که به هیچ روی، سخن از اتحاد عارف و ذات خدا یا مسائلی از این دست در میان نیست، و اساساً موضوع عبارات چیز دیگری است.[۴۳] چنین برداشتی به روشنی از عدم درک مطالب مرحوم میرزا حکایت می‌کنـد. (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامـون مکتب تفکیک») از نظر میرزای اصفهانی... احدی نمی‌تواند در علم و شـعور و قدرت و حیات محض فانی شـود و بگوید من عین علم و حیات و قدرتم تا چه رسـد به ادعای «انا الحق»! در مقابل، فیلسوفان حکمت متعالیه و عارفان، حقیقت خویش را عین نور و علم، بلکه عین خدا می‌دانند و مدعی انا الحق می‌شـوند. («ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» عامل شکوفایی تفکیک)

پاسـخ ما: هیـچ اختلافی از ایـن جهت بین فلاسـفه و عرفا و میرزای اصفهانی وجود ندارد لذا عرفا هم منکر اتحادند و می‌گویند:

حلول و اتحاد این‌جا محال است
که در وحدت دویی عین ضلال است!

کما این‌که در مکتب میرزا هم گفته می‌شود:

تا انسان معتدل است و هوشیاری دارد، هرگز کسی نمی‌تواند به او بگوید که تو خدایی![۴۴]

چرا که هم فلاسفه و هم تفکیکیان می‌گویند:

لا وجود الا وجود الله!

گفته‌انـد: نویسـنده‌ی مقالـه‌ی «ملاحظاتی پیرامـون مکتب تفکیـک» ذیل این عنوان، معرفة الله بـالله را ـ که یکی از کلیدی تریـن آموزه‌هـای مکتب تفکیک اسـت ـ همان وجدان و شـهود عرفانـی معرفی می‌کند. ادعای وی آن اسـت که از نظر تفکیکیان معرفـت خداونـد بـا واجدیت و مالکیـت خـدای متعـال در ذات عارف، حاصل می‌شـود.[۴۵] شاهد اول: معرفـة الوجـود بالوجـود و معرفـةالله تعالی بـه تعالی ... من غیر تصور و تصدیق.[۴۶] سؤال این اسـت که آیا این عبـارت تقطیع شده می‌تواند شـاهدی بر ادعای نویسنده باشد؟ وی چگونه از این عبارت استفاده می‌کند که معرفت الله بالله به معنـای واجدیت خدا در ذات عارف اسـت؟... هدف ما صرفاً توجـه دادن بـه این نکته اسـت که آیا نظر مرحـوم میرزا در باب معرفت الله بالله همسـو با فلسفه و عرفان است یا بر خلاف و بـر ضـد آن؟ در ایـن عبارات، مرحوم میـرزا به روشـنی قوای ادراکی بشـر را از رسیدن به شـناخت خداوند عاجز می‌داند و معتقد است تنها طریق معرفت پروردگار آن است که خود او خویشتن را به بندگان معرفی کند و این معرفت‌بخشی نیز حدی ندارد و محدودیت ذات عـارف مانع از آن اسـت که او به کنه معرفت نائل آید. شـاید نویسـنده از عبارت «وجدان العارف بربّه» چنین می‌فهمد که عارف واجد وجود خدا می‌شـود. امـا این قدر وارونگـی در ادراک بعید به نظر می‌رسـد زیرا معنای کلِ عبارت روشـنتر از آن است که چنین برداشـتی از آن را ممکن سـازد، بگذریم که تعبیر وجدان جدای بار معنایی قرآنی و روایی که بر دوش می‌کشد استعمال شده به معنای عرفـی و لغویِ یافتن (که مرحوم میرزا نیز همه جا آن را به همین معنا بکار برده‌اند) از لحاظ لغوی نیز به هیچ وجه انصراف به معنای اتّحاد و جزئیت نداشـته و بـرای تحمیل چنین معنایی نیاز به قرینه دارد. (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»)

پاسـخ مـا: اولا این‌گونه قضاوت کردن مطلبی اسـت که آن را هم از ادعاهای فلاسـفه و عرفا در مورد خودشان اخذ کرده‌اند، چرا که فلاسـفه و عرفا هم دائما تفکیکیان را به وارونه فهمی نسـبت می‌دهند.

ثانیا برای شـناخت وارونه فهمی این عبارات تفکیکیان را مرور

وجدان در تفکیک از مقوله علم و آگاهی نیسـت، بلکه از مقوله وجود و هستی است که این مطلب دقیقا مذهب فلاسفه و عرفا است: وجـدان یعنـی صاف صـاف خـودت... وجدان و وجود یک ماده است... وجدان تو یعنی وجود تو، هسـتی تو... وجدان مسـاوق با هستی خود آدم اسـت... این وجدان که مسـاوق با اصل هستی است خدا به ما داده...

خداونـد در تمام مکان هاسـت و هیچ مکانی از او خالی نیسـت، و چیزی جز وجود او نیست مگر ماهیات مخلوقه... و معنـای مخلوقیت آن‌ها این اسـت که نور و وجود نامتناهی و غیر متعین خدا را ازلا و ابدا مالک و واجد می‌شوند.

کنید تا به صراحت ببینید که وجدان در تفکیک از مقوله علم و آگاهی نیست، بلکه از مقوله وجود و هستی است که این مطلب دقیقا مذهب فلاسفه و عرفا و بلکه سوفسطائیان است:

وجدان یعنی صاف صاف خودت... وجدان و وجود یک ماده است... وجدان تو یعنی وجود تو، هستی تو... وجدان مساوق با هستی خود آدم است... این وجدان که مساوق با اصل هستی است خدا به ما داده... [۴۷]

خداوند در تمام مکان هاست و هیچ مکانی از او خالی نیست، و چیزی جز وجود او نیست مگر ماهیات مخلوقه... و معنای مخلوقیت آن‌ها این است که نور و وجود نامتناهی و غیر متعین خدا را ازلا و ابدا مالک و واجد می‌شوند.[۴۸]

ثالثا برای فهم مخالفت نظریه مکتب تفکیک با قرآن و برهان، و موافقت آن را نظریه فلاسفه و عرفا در مسأله معرفت فطری خداوند و معرفت الله بالله لازم است بیان کنیم:

معرفت فطری دو گونه تصوّر و تبیین می‌شود:

۱ـ معرفت فطری فلسفی و عرفانی و تفکیکی

۲ـ معرفت فطری عقلی و دینی و وحیانی

برخی تفاوت‌های آن دو در این است که:

الف) مبنای معرفت فطری یونانی بر این است که وجود، منحصر به خداست. و رابطه وجودی خدا و خلق، رابطه جوهر و عرض، و صفت و موصوف است؛ ولی مبنای معرفت فطری عقلی و دینی بر اساس رابطه خالق و مخلوق، و خلقت و آفرینش حقیقی و واقعی است. یعنی اشیا واقعاً آفریده خداوندند، نه تعیّنات و صفات او.

ب) در مکتب معرفت فطری یونانی خداوند فقط به خودش شناخته می‌شود؛ زیرا غیر وجود خدا اصلاً چیزی نیست که بتوان خدا را به آن‌ها شناخت، مگر تعیّنات و صورت‌هایی که آن‌ها هم متقوّم به وجود خدایند و با صرف نظر از شکل و صورت بودنشان، هیچ چیزی غیر خداوند نیستند، چنان‌که می‌گویند:

مشاهده او، ولهی و اندکاکی است و انسان چیزی نمی‌تواند بگوید.[۴۹]

خداوند تعالی... به ذات خود ظاهر است.[۵۰]

همانا ظهور خدای تعالی به ظهور ذاتی اوست، پس این‌که گفته شده است خدای تعالی ظاهر به استدلال می‌باشد جدا ضعیف است.[۵۱]

استدلال و نظر در باب خداشناسی برای اثبات خداوند متعال بی معناست... خدای واقعی جز به طریق شهود و رؤیت قلبی قابل

در مکتب وحی و برهان، خداوند فقط از طریق مخلوقات خود شناخته می‌شود. البته در همین صورت، از آن‌جا که خود خداوند سبب هدایت و خداشناسی انسان‌ها، بلکه موجب التفات ما به وجود متعالی خود شده است و اگر هدایت وی نبود هرگز او را نمی‌شناختیم، و نیز او اصلا مانند و شبیهی ندارد که آیینه شناخت او واقع شود، باز هم صحیح است که بگوییم خداوند را به خودش شناخته‌ایم. نه این‌که بر اساس مبانی نادرست فلسفی و عرفانی و تفکیکی، بپنداریم، ممکن است که ذات خدا را به خودش، یعنی بدون واسطه، و از غیر راه استدلال عقلی بشناسیم، و نام این مطلب نادرست را معرفت وجدانی! بگذاریم و آیات و روایات را هم بر اساس همین مذهب باطل تأویل کنیم.

شناخت نیست... اگر کنه خدا قابل شناخت نیست پس چگونه حضرت رضا علیه السلام از آن خبر داده... هیچ نقطه ای وجود ندارد که از ذات تعبیر کند حتی لفظ الله... جایز است فقط به او شیء گفته شود بدون این که چیزی از آن (شیء) فهمیده شود... از نظر اثباتی نمی‌توان در مورد خداوند به واسطه عقل چیزی را اثبات کرد.

اما در مکتب وحی و برهان، خداوند فقط از طریق مخلوقات خود شناخته می‌شود. البته در همین صورت از آن‌جا که خود خداوند سبب هدایت و خداشناسی انسان‌ها، بلکه موجب التفات ما به وجود متعالی خود شده است و اگر هدایت وی نبود هرگز او را نمی‌شناختیم، و نیز او اصلاً مانند و شبیهی ندارد که آیینه شناخت او واقع شود، باز هم صحیح است که بگوییم خداوند را به خودش شناخته‌ایم. نه این‌که بر اساس مبانی نادرست فلسفی و عرفانی و تفکیکی، بپنداریم ممکن است که ذات خدا را به خودش، یعنی بدون واسطه، و از غیر راه استدلال عقلی بشناسیم، و نام این مطلب نادرست را معرفت وجدانی! بگذاریم و آیات و روایات را هم بر اساس همین مذهب باطل تأویل کنیم.

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

برای اثبات صانع هیچ راهی نیست مگر به عقل، زیرا خداوند قابل حس نیست که در عیان آید، یا یکی از حواس او را بیابد.[۵۲]

ج) در معرفت فطری توحیدی عقلی و دینی، هم‌سنخ نبودن خداوند تعالی با مخلوقات به این معنا است که خداوند ذاتی فراتر از داشتن جزء و کل و زمان و مکان و شکل و شبح است، و فراتر از داشتن و نداشتن وجود و صفات و ذوات اشیا می‌باشد. و مخلوقات او چیزهایی هستند دارای جزء و کل و زمان و مکان و شکل و شبح و صورت، و در عین حال اشیایی حقیقی و دارای وجودی غیر از وجود خالق خویشند؛ امّا در معرفت فطری وحدت موجودی، هم‌سنخ نبودن خداوند با مخلوقات مانند غیریت و عدم سنخیت صفت با موصوف، و عرض با جوهر و... می‌باشد. و کمالات اشیا هم سنخ خدا بوده، و تنها تعیّن و صورت آن‌ها غیر خداست.

برخی تفکیکیان می‌گویند شناخت و تصدیق به وجود خداوند به عنوان "شیئی به خلاف اشیاء" عنوانی کلی و مفهومی عام است، و خدای شخصی را به ما نمی‌نمایاند. پاسخ این است که اولاً "شیء بخلاف الاشیاء" و ذاتی که بر خلاف شکل و شبح و صورت و زمان و مکان و حقیقتی که فراتر از وصول و ادراک و یافت و

www.ebnearabi.com

حضور باشد، جز یک فرد معین و مشخص چیز دیگری نیست، و هرگز مصداق دومی نمی‌تواند داشته باشد و بر غیر خداوند سبحان صادق نمی‌باشد. در روایات اهل بیت علیهم السلام از این معنا با عنوان "معرفت اقراری" در مقابل "معرفت احاطی" یاد شده است.

ثانیا کسی که خیال کند باید ذات شخصی خدا را واجد شود و شهود کند تا خدای واقعی را شناخته باشد، توجه ندارد که این معنا مستلزم جسمیت خداوند، و فراتر از آن مستلزم وحدت وجود عارف و معروف می‌باشد.

این تذکر لازم است که بنابر برخی تعابیر، معرفت فطری عقلی و دینی این است که انسان به گونه‌ای روشن و بدیهی به وجود خداوند اقرار و تصدیق دارد و نیازی به اقامه براهین پیچیده و دشوار و طولانی ندارد. در این تفسیر نیز سنخ معرفت و شناخت، استدلالی و عقلی است امّا استدلالی در نهایت سادگی و بداهت و روشنی. ولی در معرفت فطری (انحرافی) یونانی، اصولاً سنخ معرفت به گونه‌ای دیگر می‌باشد، و استدلال عقلی مطلقاً ابطال شده، و غیریت حقیقی بین خالق و مخلوق از میان رفته است، و ذات خداوند بدون واسطه شهود می‌شود. نه این که وجود او تبارک و تعالی واقعاً غیر از مخلوقات باشد، و از جهت بداهت دلیل بر وجود، نیازی به استدلال‌های پیچیده و دشوار نباشد.

گفته‌اند: این عبارت را مرحوم میرزا مهدی در تبیین و تذیل فقره‌ای از دعای عرفه آورده‌اند، حال ببینیم آیا عبارت مرحوم میرزای اصفهانی – حتی به شکل تقطیع یافته آن که در بالا ذکر شده – با محتوای فقره‌ای از دعای عرفه که به عنوان تأیید آن ذکر کرده‌اند در تضاد یا تنافی یا تخالف است؟ ایشان پس از این عبارات آورده است: ففی دعاء العرفة الهی علمت باختلاف الاثار و تنقلات الاطوار انّ مرادك منّی ان تتعرّف الی فی کل شیء خفی لا اجهلك فی شیء الی ان قال صلوات الله علیه و انت الذی لا اله غیرک تعرّفت لکلّ شیء فما جهلک شیء و انت الذی تعرّفت الی فی کل شیء فرأیتک ظاهراً فی کل شیء وانت الظاهر لکل شیء.[۵۴]

پس در دعای عرفه است: خدایا از تفاوت آثار و تغییر حالات دانستم که مراد تو از]خلقت[من این است که خود را در هر شیء پنهانی به من بشناسانی تا در هیچ چیز نسبت به تو جاهل نباشم تا آنجا که فرمود – صلوات الله علیه – تو آن کسی هستی که خدایی جز تو نیست،خود را به هر شیء شناساندی و هیچ چیز نیست که تو را نشناسد و تو همانی که در هر شیء‌ای خود را به من شناساندی پس تو را در هر چیز آشکار دیدم و تو برای هر شیء‌ای ظاهر هستی. (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»)

در معرفت فطری توحیدی عقلی و دینی، هم‌سنخ نبودن خداوند تعالی با مخلوقات به این معنا است که خداوند ذاتی فراتر از داشتن جزء و کل و زمان و مکان و شکل و شبح است، و فراتر از داشتن و نداشتن وجود و صفات و ذوات اشیا می‌باشد. و مخلوقات او چیزهایی هستند دارای جزء و کل و زمان و مکان و شکل و شبح و صورت، و در عین حال اشیایی حقیقی و دارای وجودی غیر از وجود خالق خویشند؛ امّا در معرفت فطری وحدت موجودی، هم‌سنخ نبودن خداوند با مخلوقات مانند غیریت و عدم سنخیت صفت با موصوف، و عرض با جوهر و... می‌باشد. و کمالات اشیا هم سنخ خدا بوده، و تنها تعیّن و صورت آن‌ها غیر خداست.

پاسخ ما: اولا، متأسفانه میرزا متوجه نشده است که این مطلب در دعای عرفه امام حسین علیه السلام وجود نداشته بلکه در ضمیمه‌ای است که بعد از تمام شدن دعای آن حضرت بدان افزوده شده و از مجعولات عرفای سنی مذهب است. مرحوم مجلسی در این باره می‌فرمایند:

"مرحوم کفعمی نیز این دعا را در "بلد الامین" و مرحوم سید ابن طاووس در "مصباح الزائر" آورده‌اند ولی در آخر آن تقریبا به اندازه ورقی وجود ندارد و آن از "الهی انا الفقیر فی غنای" تا آخر دعاست، و همچنین این ورقه در بعضی از نسخه‌های قدیمی اقبال نیز یافت نمی‌شود و همچنین عبارات این ورقه با سیاق ادعیه ائمه معصومین علیهم السلام نمی‌سازد و جز این نیست که آن بر وفق مذاق صوفیه است و بدین جهت بعضی از افاضل میل کرده‌اند به این که این ورقه از زیادات و الحاقات و افزوده‌های بعضی از صوفیه باشد."[۵۵]

و نیز مرحوم کفعمی به تمام شدن دعا قبل از ضمیمه مذکور، و غروب آفتاب و بار کردن حضرت و روانه شدن به سوی مشعر اشاره دارند. ناقدان را به مقاله‌ای در همین موضوع با عنوان پژوهشی در باره ذیل دعای عرفه چاپ شده در شماره سوم سمات ارجاع می‌دهم.

ثانیا، از جهت مضمون نیز کاملا متناقض است؛ زیرا بدیهی است که هر صنعتی کاشف از وجود صانع خود است پس چگونه می‌توان گفت که از چیزی که در وجود محتاج به غیر است نمی‌شود بر آن استدلال کرد: "کیف یستدل علیک بما هو...؟!" و نیز همه چیز قابل ادراک حسی و ظهور با ذات می‌باشند و خداوند متعالی از چنان ظهوری می‌باشد: "لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار". پس چگونه می‌توان گفت که هر ظهوری که برای هر چیزی باشد برای خدا نیز خواهد بود، "الغیرک من الظهور ما لیس لک...؟!" و نیز به راستی خداوند به ذات خود در نهان از ادراک و تصور و توهم و حس و تجربه و دریافت می‌باشد و جز به وجود آفریده هایش بر وجود او نمی‌توان استدلال کرد، پس درست نیست که گفته شود کی نهان شدی تا محتاج به دلیلی که بر تو دلالت کند باشی، "متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدل علیک...؟!" بنابر این برهانی که از وجود یک شیء بر خودش استدلال می کند اصلا در باره خدا سخن نمی‌گوید بلکه مخلوقی و ممکنی را خدا انگاشته و ازلیت و ابدیت و وجود را به آن نسبت می‌دهد تا چه رسد به این که

اشرف براهین و محکم‌ترین آنها برای اثبات خدا شمرده شود.

گفته‌اند: ظاهراً مرحوم میرزا در پیش‌فرض صاحب آن مقاله، عارف است و باید به عنوان عارف معرفی شود، آن هم عارفی در شدیدترین مرتبه عقائد عرفانی، حال چه تصریح به خلاف آن عقائد بکند چه نکند. از سوی دیگر چون اهل عرفان مسیر خود را متّکی بر کشف و شهود استوار می‌کنند، پس باید در متون میرزا هم چنین مطلبی موجود باشد حتی اگر برای دست و پا کردن شاهد نیاز به ناپسندترین تقطیع‌ها باشد. (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»)

پاسخ ما: قطعا چنین پیش فرض‌هایی اگر مستند به برهان و دلیل نباشد کاری زشت و ظلمی آشکار است، ولی اگر مستند به دلیل و برهان باشد مقابله با آن تعصب نابجا و ضلال و اضلال خواهد بود.

گفته‌اند: متن مرحوم میرزای اصفهانی در ابواب الهدی، ص ۷۳۳: کما انّ حقیقة العلم والقدرة والحیاة لیست هی ربّ العزّة کذلک حقیقة الوجود، ولابدّ من التوجه الیه تعالی کی یهبهم ویعرّفهم نفسه یتطوّل علیهم بالمعرفة، ویعرف أنّ التجرید لیس آلة للمعرفة بل هوآلة الضلالة. ولهذه الجهة ضلّوا عن معرفته تعالی فانّهم طلبوا معرفته من غیر طریقها وطریقها السؤال من حضرته تعالی شأنه.[56]

همانطور که حقیقت علم و قدرت و حیات، پروردگار عزت نیست همچنین حقیقت وجود [خدای متعال نمی‌باشد] و چاره‌ای جز توجه به او نیست تا [معرفتش را] به ایشان ببخشد و خود را به ایشان بشناساند. به ایشان با این معرفت لطف می‌نماید و [فرد] می‌فهمد که تجرید وسیله [کسب] معرفت نیست و بلکه آن وسیله گمراهی است. و به همین جهت از معرفت خدای متعال گمراه شدند چرا که ایشان شناخت خدای متعال را از غیر طریق آن طلبیدند و حال آنکه طریق آن در خواست از خود خدای تعالی شأنه می‌باشد.

آیا می‌توان در یک پرسش علمی، از ایشان سؤال کرد که چرا از یک عبارت، کلمات خاص را انتخاب نموده و در حالی که در یک جمله جلوتر – فقط یک جمله – مخالفت مرحوم میرزا با تجرید به عنوان وسیله‌ی معرفت به صراحت اعلان شده است به چه دلیل بدون اشاره‌ای به این کلمات، به شکلی کاملا وارونه میرزا مهدی اصفهانی و پیروانش را اهل تجرید و کشف و شهود در مسیر کشف حقائق و کسب معرفت معرفی می‌کند؟! (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»)

پاسخ ما: اولا غالب عرفا و فلاسفه هم از یک طرف کشف و شهود را باطل می‌دانند و از طرف دیگر به دفاع از آن می‌پردازند، لذا اگر وجود این تناقضات در کلام میرزای اصفهانی او را تبرئه می‌کند قطعا چندین برابر آن در کلام ابن عربی و ملا صدرا هم (بر خلاف امثال شیخ طوسی و شیخ مفید و سید مرتضی و علامه مجلسی و سایر فقها و متکلمان و مدافعان واقعی و سلیم الاعتقاد مکتب نورانی اهل بیت قدس الله اسرارهم) وجود دارد و تفکیکیان نباید ایشان را هم وحدت وجودی بدانند.

ثانیا اگر قرار بود که باطل به طور خالص ارائه شود که هر کسی بطلان آن را می‌فهمید و نیازی به زحمت‌های علما و فقهای مکتب در کار نبود.

ثالثا اگر تفکیکیان تجرید را آلت ضلالت و گمراهی می‌دانند پس چرا می‌گویند:

اما حقیقت آن (عالم اظله و اشباح) چیست؟ تا تجرید واقعی پیدا نکنید نخواهید یافت![57]

اگر به حالت انخلاع درآیید و این تجرید ساعتی ادامه پیدا کند، ممکن است بفهمید که ماهیتتان مالك نور چه کسی شده و قائم به چه کسی هستید... در آن جا روشن می‌شود که عقاید و معارف الهیه تا چه حد ارزشمند است.[58]

درس در خلقت بود و گفتیم که حقیقت آن را زمانی وجدان می‌کنید که بتوانید تجرید نمایید و از بدن منخلع گردید و خود را وجدان کنید... تجرید واقعی خیال تجرید نیست و باید دقت کنید که هیچ کدامتان در این راه نیفتید... بهترین راه برای تجرید واقعی و کنده شدن از بدن و روی پای خود ایستادن و شهود وجدانی خود کردن... و در اینجاست که وجدان او واقعا روشن می‌شود و یافتن‌های واقعی به او دست می‌دهد... مرحوم میرزا می‌رفت و انخلاع می‌نمود و خود را می‌یافت و وجدان می‌نمود و می‌آمد و یکی دو حرف بیان می‌نمود و من اگر دو سه شبهه شیطانی و فکری مطرح می‌کردم و او را خسته می‌نمودم او فردا شب از راه دیگری می‌آمد و همه راهها را بر من می‌بست اینها نشانه‌های وجدان واقعی است اما وجدان خیالی این‌طور نیست... برای فهم حقیقی مطالب عالم اظله واشباح راه منحصر در تجرید و خلع بدن و وجدان نمودن خویش است[59] ... به وجدان واقعی خودتان نایل شوید... اگر این حالت خضوع و

برخی تفکیکیان می‌گویند شناخت و تصدیق به وجود خداوند به عنوان "شیئی به خلاف اشیاء" عنوانی کلی و مفهومی عام است، و خدای شخصی را به ما نمی‌نمایاند. پاسخ این است که اولاً "شیء بخلاف الاشیاء" و ذاتی که بر خلاف شکل و شبح و صورت و زمان و مکان و حقیقتی که فراتر از وصول و ادراک و یافت و حضور باشد، جز یک فرد معین و مشخص چیز دیگری نیست، و هرگز مصداق دومی نمی‌تواند داشته باشد و بر غیر خداوند سبحان صادق نمی‌باشد. در روایات اهل بیت علیهم السلام از این معنا با عنوان "معرفت اقراری" در مقابل "معرفت احاطی" یاد شده است. ثانیا کسی که خیال کند باید ذات شخصی خدا را واجد شود و شهود کند تا خدای واقعی را شناخته باشد، توجه ندارد که این معنا مستلزم جسمیت خداوند، و فراتر از آن مستلزم وحدت وجود عارف و معروف می‌باشد.

خشـوع تجرید برایتان پیدا شـود انخـلاع از بـدن در اختیارتـان می‌آید. من می‌دیـدم که مرحوم میرزا مهدی ره در مجلس و درون اجتماع بـود اما در حال تجرید به سـر می‌برد در این حالت خودتان را وجدان می‌کنیـد و روزنه‌ای از آن مقام اظله و اشـباح را خواهید فهمید.[۶۰]

بعضـی از اینـان که چشـم وجدانشـان باز شـده این عالم را یافته‌انـد. گفتیم بیـان این عالم به گفته نیسـت بلکه بـه تجرید می‌توان به حقیقتش رسـید و آن هم تجریدی که بتواند واقعا خلع بدن کند، نه آنکه به خیال منخلع گردیده باشد. تجرید اگر دوام پیدا کرد و مکرر شـد و به اختیار شـخص درآمد آن وقت عالم اظله را می‌یابد و حقیقت بدن را مشـاهده می‌کند و واقعیت روح حیوانی را وجدان می‌نماید.[۶۱]

من بـه همان اندازه کـه مرحوم میرزا مهدی اعلـی الله مقامه الشـریف اشاره فرموده بودند اشاره می‌کنم و بیشترش را بلد نیستم من می‌گویم و او می‌یافت، من وجدان نمی‌کنم و او وجدان می‌کرد، من مقلد و تابع هستم آنچه را شنیده‌ام می‌گویم.[۶۲]

یك دسـته الفاظی را ما می‌گوییم و شما هم تصوراتی می‌کنید امـا واقع را نمی‌یابیـد. زمانی آن را وجدان می‌کنیـد که از خودتان کنده شـوید، و از حس و خیال عقل جدا شـوید و خودتان را بیابید، در این حالت وجدان واقعی نفس ناطقه را کرده‌اید... با دید خدا خدا را بیابید.[۶۳]

اینک بر تفکیکیان با انصاف است که خود قضاوت کنند میرزا که خود به صراحت تجرید را آلت و وسـیله معرفت نمی‌داند بلکه آن را وسیله ضلالت می‌داند تکلیف معارفش چه می‌شود؟!

گفته‌اند: درد آور این است که مراد و منظور میرزای اصفهانی نه در کل آثـارش و نه در کل کتاب ابواب الهدی بلکه در جمیع موارد مورد اسـتناد دقیقاً در همان عبارتی که تحریف و تقطیع شده است به روشنی قابل دسترسی بوده و چنانکه در این نوشتار روشن گردید حتـی نیازی به بررسـی کل آثار مکتب تفکیـک یا حتی کل کتاب ابـواب الهدی هم نمی‌بود، فقط کافی بود نویسـنده‌ی آن مقاله به جای تقطیع‌های ناصحیح و برداشت‌های خلاف واقع، عین عبارات را به شـکلی کامل ذکر و این حق را به مؤلف ابواب الهدی می‌داد تـا کلام خود را، خـود توضیح بدهد. (ملاحظـه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»)

پاسـخ ما: این هم دومین کلام حقی اسـت که در مقاله ایشان وجـود دارد، چـرا که کاملا هویداسـت که حتـی در همین کلمات

بنابـر برخی تعابیر، معرفت فطری عقلی و دینی این اسـت که انسان به گونه‌ای روشن و بدیهی بـه وجود خداوند اقرار و تصدیق دارد و نیازی به اقامـه براهین پیچیده و دشـوار و طولانی ندارد. در ایـن تفسـیر نیـز سـنخ معرفت و شـناخت، استدلالی و عقلی اسـت امّا استدلالی در نهایت سـادگی و بداهـت و روشـنی. ولـی در معرفت فطری (انحرافی) یونانی، اصولاً سنخ معرفت به گونه‌ای دیگر می‌باشد، و اسـتدلال عقلی مطلقاً ابطال شده، و غیریت حقیقی بین خالق و مخلوق از میان رفته اسـت، و ذات خداوند بدون واسطه شهود می‌شود. نه این که وجود او تبارك و تعالی واقعـاً غیر از مخلوقات باشـد، و از جهت بداهت دلیـل بر وجود، نیازی به اسـتدلال‌های پیچیده و دشوار نباشد.

تقطیع شده که هیچ تحریفی هم در آن‌ها انجام نشـده بود وحدت وجود موج می‌زند!

گفته‌اند: امید که این نمونه، تا حدی روش و شیوه‌ی ملاحظات صورت گرفته توسـط آن قلم بر میراث مرحوم میـرزای اصفهانی را روشن سازد و مخاطبین را اگر نه به مراجعه و درخواست توضیح و تبیین شـاگردان مرحوم میرزا ـ چنانکه روش مرسوم انتقال علوم اسـت ـ دسـت کم بـه مراجعه به اصل سـائر منابع مورد استناد ترغیـب سـازد. (ملاحظـه‌ای بر «ملاحظـاتـی پیرامـون مکتـب تفکیک»)

پاسخ ما: البته لازمه این اصل پذیرفته ایشـان در انتقال علوم این است که در فهم و نقد تصوف و عرفان و فلسفه و... توضیحات شـاگردان باطل اندیش معتقدان به آن مکاتـب را مورد اسـتناد قرار دهند نه قـرآن و برهان و عقل و فهـم و درك و اجتهاد مجتهدان و مدافعان مکتب اهل بیت علیهم السلام را!

گفته‌انـد: صحیح‌تر اسـت که بگوییم تمام معـارف وحیانی این قابلیت را داشـته‌اند که به شکل عرفانی یا فلسفی ترجمه شوند که به این تفاسـیر دچار شـده‌اند. (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»)

پاسخ ما: این سخن با غفلت از یکی از اولی‌ترین اصول و قواعد قرآن و مذهب اهل بیت علیهم السـلام بیان شده است، زیرا نتیجه سـخن ایشان این اسـت که تمامی آیات و روایات متشابه باشند و در آنها محکمی وجود نداشـته باشـد! در حالی کـه خداوند متعال می‌فرماید:

منه آیات محکمات هن‌ام الکتاب وأخر متشابهات فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة.[۶۴]

گفته‌اند: شـاید اجمال این عبـارات نورانی «معـروف عند کلِّ جاهِل» (کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، دار الکتب الاسـلامیة، ۳۶۳۱، ج۱، ص۱۹) بـرای همراهی با عرفا بسـیار بیشـتر از تصریحات مرحوم میرزا نیز باشد، آیا با این روش می‌توان از متون دینی و فرمایش‌های اهل بیت علیهم السلام دفاع کرد و آن‌ها را متمایز از آموزه‌های عرفانی ـ فلسـفی معرفی نمود؟ (ملاحظه‌ای بر «ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک»)

پاسـخ مـا: معنای روایت شـریف این اسـت کـه دلالت وجود مخلوقـات بر خالق خود آن چنان واضح و آشـکار اسـت که حتی جاهلان هـم نمی توانند وجود او را انـکار کنند. چنان که حضرت رضا علیه السلام می‌فرمایند:

ای ظاهر اظهر و ابیـن امر من الله تبارك وتعالى فانك لا تعدم صنعته حیثما توجهت وفیك من آثاره ما یغنیك.[۶۵]

کدامین ظاهر، امرش از خداوند تبارك و تعالی ظاهرتر است؟ چرا کـه تو آفرینش او را به هر کجا روی کنی می‌بینی، و در وجود خودِ تو آنقدر از آثار او هست که از همه چیز بی‌نیازت می‌کند.

و امام کاظم علیه السلام می‌فرمایند:

ان الله عـز وجل اکمـل للناس الحجج بالعقـول، وافضی الیهم بالبیان ودلهم علی ربوبیته بالادلة.[۶۶]

همانا خداوند عز و جل در سـایه عقول حجت‌ها را برای بندگان کامل فرموده، و پیامبران را با شـرح و بیان به سـوی ایشان گسیل داشته، و ایشان را به واسطه ادله بر ربوبیت خویش راه نموده است.

اینک آیا چه نسبتی بین کلام مزبور، با عبارات میرزای اصفهانی است که می‌گوید جز وجود خدا هیچ وجودی نیست! و خدا از وجود خـودش به صـور و ماهیات تملیک می‌کنـد! و پیمودن راه و روش عقل و برهان، راه و روش مجانین و دیوانگان است؟! فما لکم کیف تحکمون؟

گفته‌انـد: میرزا بحث وجود و ماهیت و امکان و وجوب را موجب انحـراف طالبـان حقیقت می‌دانـد. («ملاحظاتـی پیرامون مکتب تفکیک» عامل شکوفایی تفکیک)

پاسخ ما: خود ایشان در همین مقاله بارها مباحث میرزا بر اساس وجـوب و امکان و ماهیت و وجود را مطرح کرده‌اند لذا لازم اسـت که یکبار مقاله خودشـان را با دقت بیشتر بخوانند که حتی در مورد همان ماهیتی که در زبان فلاسفه جاری است گفته اند:

إنّ حقیقـة غیـر الحق، هو الکون والشیئیة بالغیر. فلیس حیثها إلاّ ذلک. فالماهیة الّتی دائرة فی ألسـنة الفلاسـفة، لیست إلاّ حیث الشیئیة بالغیر و لیس لها حیث النفسیة والشیئیة الماهویة.[۶۷]

حقیقت غیر خداوند متعال، کون و شیئیت بالغیر است و حقیقتی و جهتـی جز این نـدارد. پس ماهیتی که در اصطلاح فلسـفه رایج است، جز شـیئیت بالغیر چیز دیگری نیست و برای آن مرتبه‌ای در حدّ نفس خود یعنی شیئیت ماهوی وجود ندارد.

در ایـن مورد میرزا ماهیت را دقیقا به همان معنای فلسـفی و عرفانـی آن به کار برده اسـت، زیرا هیچ فیلسـوف و عارفی برای ماهیت شیئیت نفسی در عرض وجود قبول ندارد، و میرزا هم همین را می‌گوید و خودش متوجه نیست!

نیز گفته‌انـد: وأنّ حیث ذاته، هو الحدوث و الإمکان... فإنّه بعد ظهور حقائق الأشـیاء وحیث ذاتها وجوب کونهـا عن رأیه تعالی و إیجابه.[۶۸]

و می‌دانـد کـه حقیقت ذات خـودش، حدوث و امکان اسـت... زیرا بعد از اینکه حقایق اشـیا و حقیقت ذاتشـان و وجوب به حرّیت خدا بودنشـان و ایجاب او ظاهر شـد. («ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» عامل شکوفایی تفکیک)

تفسـیر میـرزا از وجود و ماهیت و وجـوب و امکان دقیقا همان تفسیرات فلسفی و عرفانی است لذا به همان اشکالاتی دچار شده‌اند که فلاسفه را هم بر اساس همان‌ها منحرف می‌دانند.

گفته‌اند: میرزا الماهیه ما شـمّت رائحة الوجـود را نفی می‌کند. («ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» عامل شکوفایی تفکیک)

پاسخ این است که:

گویا حافظه ایشان از فلاسفه ضعیف‌تر بوده و یادشان رفته است که در جای دیگر گفته‌اند:

در حقیقت وجود نخواهد شد که چیز دیگری موجود باشد. در نور شـمس وجود، وجود دیگری موجود نمی‌شود و الا اجتماع نقیضین می‌شـود. نه وجود می‌شـود گفت، نه عدم؛ حقیقة الوجود نیسـت. معدوم صرف هم نیست. در نور وجود چیزی موجود نمی‌شود. چون صمدی اسـت. پس در چیست؟ در ظلال اسـت. و بیان ظلال آن است که اگر تو در آفتاب بایستی آیا ظل و سایه تو چیست؟ حقیقت او چیست؟ دارای چه چیز است؟ ظل به تو است، والا ما شمّت رائحة الوجود. هذا شـیء بالنور. هذا شیء بالوجود. از خود هیچ ندارد. فاقد هر شیء است.[۶۹]

گفته‌انـد: در دفـاع از مکتب تفکیک مدعی‌اند: میـرزا معتقد به خلـق لا من شـیء، تباین، مشـیت و رأی و حدوث و بدء اسـت. («ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» عامل شکوفایی تفکیک)

پاسخ این است که: میرزا خلقت و جعل و مشیت و بدء و آغاز و زمان و محدودیت را مانند فلاسفه و عرفا معنا می‌کند.

گفته‌اند: ایشـان علاوه بر نفی«ما شـمّت رائحة الوجود»، اصل سخن فلاسـفه در باب ماهیت یعنی «الماهیة من حیث هی لیست إلاّ هی» را نیز باطل می‌داند. («ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» عامل شکوفایی تفکیک)

پاسـخ ما: آنچـه در این جا بـه عنوان مذهب میرزا تقریر شـد دقیقا مطالب و مبانی و مذهب فلاسـفه می‌باشد. بدیهی است هیچ فیلسـوف یا عارفی برای ماهیت، در عرض وجود، شـیئیت حقیقی قائل نشده است که بر اساس مبانی ایشان شرک لازم آید و مذهب میرزا غیر از آن باشـد! بدیهی اسـت عرفا حتی اعیـان ثابته را هم دارای حقیقتـی در مقابل خدا نمی‌داننـد بلکه همه چیز را متقوم به ذات خدا می‌دانند و میرزا هم دقیقا همین‌ها را می‌گوید.

گفته‌انـد: در دفـاع از مکتب تفکیک مدعی‌اند: میـرزا این قول فلاسـفه که «الماهیة من حیث هی لیسـت إلا هی لا موجودة و لا معدومة» را شـرک دانسـته. («ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» عامل شکوفایی تفکیک)

پاسـخ این اسـت که: اولا فلسـفه و عرفان و وحدت وجود هم می‌گوید که این مباحث نتیجه بحث ماهیت و وجود اسـت لذا باید از همه این‌ها جدا شـد و در تجرید و لاتعینی و لافکری با شـهود یافت که اشیا و ماهیات ثبوت نفسی ندارند بلکه حقیقت آنها تحقق و ثبوت بالغیر است.

ثانیا شـکی نیست که رشـح و تطوّر و فیضان، حرف عرفاست و باطل اسـت، اما اشکال ما این است که معنای حقیقی جعل و خلق وجود نظریه فلاسـفه و عرفا نیست، بلکه نظریه مکتب وحی است، ولـی میرزا این را هم باطل می‌داند، و به خیال خود دارد فلسـفه و عرفان را ردّ می‌کند! و بدتر از آن این اسـت که دوباره همان نظریه

عرفا را قبول می‌کند و فقط نامش را عوض می‌کند، یعنی اسم رشح و فیضان و ترشح را نمی‌آورد، ولی اصل معنای خلقت را به معنای تعیّن می‌پذیرد. لازم به ذکر است که خود فلاسفه و عرفا هم گفته‌اند که منظور ما از رشح و فیضان، همان تعیّن است نه چیز دیگر، لذا همین فرق هم بین میرزا و سایر عرفا و فلاسفه باقی نمی‌ماند! سخن در این است که میرزا مانند سایر فلاسفه فعل و جعل و تأثیر را هم قبول ندارد، در حالی که این مطلب خلاف نظریه تمامی فقها و متکلمین، بلکه خلاف ضرورت دین و مکتب است

مرحوم میرزا فکر می‌کند که عقیده فلاسفه مبتنی بر جعل وجود است! در صورتی که هیچ فیلسوفی این حرف را نزده است بلکه تمام فلاسفه نیز همانند میرزا جعل را این‌گونه معنا می‌کنند که خداوند از وجود خودش به اشیا داده و هیچ چیزی خلق نکرده است.

چنانکه "تعلیقات کشف المراد" می‌نویسد:

فالوجود غیر مجعول مطلقا، کما أنه غیر قابل للعدم مطلقا.[70]

وجود، به هیچ عنوان قابلِ جعل نیست، همان‌طور که اصلا قابل عدم نیز نمی‌باشد.

رساله "وحدت از دیدگاه عارف و حکیم" می‌نویسد:

وجود چون قابل وجود و عدم نیست واجب لذاته است، و وجود اصل همه موجودات، و قائم بر همه، و قیّوم همه، و همه قائم به او هستند.[71]

گفته اند: میرزا معتقد است بحث از جعل و رشح و فیضان و افاضه و تطوّر و ولادت، مولود بحث ماهیت و وجود است و همه‌ی این امور بر اساس ترکیب اشیا از ماهیت و وجود است. («ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» عامل شکوفایی تفکیک)

پاسخ این است که: هیچ فیلسوف و عارفی متن عینیت را مرکب از وجود و ماهیت نمی‌داند لذا سایر فلاسفه و عرفا هم مانند میرزا در نهایت وجوب و امکان را سرگرمی و افسانه می‌دانند و می‌گویند:

چون به دقّت بنگری آن‌چه در دار وجود است وجوب است، و بحث در امکان برای سرگرمی است.[72]

چون یک وجود هست و بود واجب و صمد؛ از ممکن این همه سخنان فسانه چیست؟[73]

ماهیت را به همان معانی‌ای که فلاسفه پذیرفته‌اند میرزای اصفهانی و آقای حلبی هم پذیرفته‌اند، و به همان معانی‌ای که آن‌ها انکار کرده‌اند ایشان هم انکار کرده‌اند.

گفته‌اند: در دفاع از مکتب تفکیک مدعی‌اند: میرزا معتقد است که وجود خداوند متعال مباین با وجود سایر موجودات است اعم از وجودات نوری و غیر نوری. («ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» عامل شکوفایی تفکیک)

پاسخ این است که: میرزا اصلا غیر از وجود خدا چیزی قبول ندارد که بخواهد آنها را مباین با خدا بداند مگر تعینات و صوری که آنها هم غیر از ذات خدا چیزی نیستند! شواهد این مطلب را بارها تکرار کردیم.

مضافا بر این که دلیل این مطلب در مذهب میرزا و فلاسفه و عرفا این است که وجودهای غیر نوری، ظلمت و ماهیت و عدم می‌باشند لذا محال است که در همدیگر وجود داشته باشند.

گفته‌اند: عالم لاهوت و عالم عقول و عالم مثال را باطل و بی‌معنا می‌دانند... میرزا معتقد است خدا جاعل بالرأی است. («ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» عامل شکوفایی تفکیک)

پاسخ این است که: اما جاعلیت را مانند فلاسفه معنا می‌کند و اطلاق جاعل بالرأی هم به خداوند از اشتباهات واضح اوست که بر خلاف کتاب و سنت مرتکب شده است.

گفته‌اند: تمام موجودات دنیا، حقیقتاً حادث و فقیر و عاجز و ظلمت‌اند... خلقت به مشیت است و همه کائنات حدوث زمانی دارند.[74]

پاسخ این است که: تفسیر میرزا و فلاسفه از حدوث و مشیت و بدء و خلقت یک چیز است.

گفته‌اند: مرحوم میرزا جاعل بالذات را به دو قسم تقسیم می‌کند: ۱. جاعل بالذات صاحب رأی (مختار). ۲. جاعل بالذات غیر صاحب رأی (غیر مختار). سوم: مجعول بالذات. («ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» عامل شکوفایی تفکیک)

گفته اند: میرزا معتقد است بحث از جعل و رشح و فیضان و افاضه و تطوّر و ولادت، مولود بحث ماهیت و وجود است و همه‌ی این امور بر اساس ترکیب اشیا از ماهیت و وجود است. («ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» عامل شکوفایی تفکیک)

پاسخ این است که: هیچ فیلسوف و عارفی متن عینیت را مرکب از وجود و ماهیت نمی‌داند لذا سایر فلاسفه و عرفا هم مانند میرزا در نهایت وجوب و امکان را سرگرمی و افسانه می‌دانند و می‌گویند:

چون به دقّت بنگری آن‌چه در دار وجود است وجوب است، و بحث در امکان برای سرگرمی است.

پاسخ این است که: این عبارات دقیقا اصطلاحات و عقاید فلاسفه و عرفا است نه مکتب عقل و وحی.

گفته‌اند: نویسنده مقاله نقد تفکیک در هر بحثی، مدعی آن است که تنها فقها و متکلمان معارف صحیح و موافق با کتاب و سنّت را در این ابواب طرح کرده‌اند. اما هرگز از کلمات متکلمان و فقها مستندی ارائه نکرده است. («ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» عامل شکوفایی تفکیک)

پاسخ این است که: مطالبی که به فقها و متکلمان نسبت داده شده است ضروریات دین و مکتب وحی و قرآن است و کسی که برای آن‌ها دنبال مدرک و مستند می‌گردد از ضروریات دین آگاهی کافی ندارد.

گفته‌اند: حیث ذات خدا، مشیت شدگی، ایجاد شدگی و تحقق

یافتگی است. («ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» عامل شکوفایی تفکیک)

پاسخ این است که: سخن فوق کفر واضح است بلکه این سخن چیزی است که حتی فلاسفه و عرفا هم از تصریح به آن پرهیز می‌کنند!

گفته‌اند: قائلان به این عوالم معتقدند که آنها عالم مجردات هستند و به هیچ وجه حدوث زمانی، بدء و آغاز برای آنها متصور نیست، پس نمی‌توان آن‌ها را مخلوق به مشیت دانست. («ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» عامل شکوفایی تفکیک)

پاسخ این است که: فلاسفه هم به زبان منکر مشیت نیستند ولی چه فلسفه و چه تفکیک در معنا یک چیز می‌گویند.

گفته‌اند: هیچ کسی توان احصاء مخلوقات الهی را ندارد.

پاسخ این است که: بدون شک سخن فوق انکار ضروریات عقاید شیعه در مورد علم امامان معصوم و حجت‌های الهی است که معادن علم خداوندند و به تمامی مخلوقات باری تعالی علم و احصا و ولایت دارند.

این سخن ایشان نیز تنها بر مبانی معتقدان به ازلیت عالم، و نامتناهی بودن تطورات وجود است که علم به این تطورات نامتناهی موهوم را حتی برای ذات احدیت هم محال می‌دانند تا چه رسد به کسی غیر از خدا. و به همین جهت است که تفکیکیان حتی خود خداوند را هم عالم به آن‌ها نمی‌دانند و نام این عقیده باطل خود را "علم بلا معلوم" می‌گذارند و معتقدند که خداوند به ذات خود علم به هیچ مخلوقی ندارد! در حالی که ضرورت مذهب اهل بیت علیهم السلام این است که امامان معصوم علیهم السلام به تمامی مخلوقات الهی علم و احصا و ولایت دارند.

گفته‌اند: هیچ کسی توان احصاء مخلوقات الهی را ندارد.
پاسخ این است که: بدون شک سخن فوق انکار ضروریات عقاید شیعه در مورد علم امامان معصوم و حجت‌های الهی است که معادن علم خداوندند و به تمامی مخلوقات باری تعالی علم و احصا و ولایت دارند.
این سخن ایشان نیز تنها بر مبانی معتقدان به ازلیت عالم، و نامتناهی بودن تطورات وجود است که علم به این تطورات نامتناهی موهوم را حتی برای ذات احدیت هم محال می‌دانند تا چه رسد به کسی غیر از خدا. و به همین جهت است که تفکیکیان حتی خود خداوند را هم عالم به آن‌ها نمی‌دانند و نام این عقیده باطل خود را "علم بلا معلوم" می‌گذارند و معتقدند که خداوند به ذات خود علم به هیچ مخلوقی ندارد! در حالی که ضرورت مذهب اهل بیت علیهم السلام این است که امامان معصوم علیهم السلام به تمامی مخلوقات الهی علم و احصا و ولایت دارند.

گفته‌اند: میرزا مهدی اصفهانی... بر خلاف فلاسفه و عرفا و معتزله، و حتی بر خلاف دیگر متکلمان... ایشان علم خدا به مخلوقات را بر خلاف تمام عالمان فلسفی و عرفانی و حتی کلامی... («ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» عامل شکوفایی تفکیک)

پاسخ این است که: کاملا دقت شود که ایشان کلام و متکلمین را هم به چوب فلسفه و عرفان و فلاسفه و عرفا می‌رانند!!

گفته‌اند: به نظر فیلسوفان، خلقت بر اساس علیت شکل می‌گیرد و وجود مخلوق و حقیقت آن، پیش از آنکه به صورت مخلوقی درآید، در علت خویش به نحو دیگری وجود دارد. و نیز ماهیت مخلوق، مرتبه‌ای مخصوص به خود دارد که آن مرتبه، ذاتی ماهیت اشیاء است... و نیز بحث از امکان و اعیان ثابته و ثابتات ازلی، همه ساخته توهمات بشر است و در معارف وحیانی از آن‌ها اثری نیست. («ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» عامل شکوفایی تفکیک)

پاسخ این است که: بارها اثبات کرده ایم که نظرات میرزا در این موارد دقیقا همان عقاید فلاسفه و عرفا است و هر یک از عقاید عرفا را که نفی کرده‌اند دقیقا همان مطلب را پذیرفته و مجددا اثبات می‌کنند.

گفته‌اند: همه خلایق، به نور مخلوق اول خلق و تکوّن پیدا می‌کنند. (خلق الله المشیة بنفسها، ثم خلق الأشیاء بالمشیة)[۷۵] . یعنی خدای تعالی، در مشیت کردن و ایجاد کردن اشیا، محتاج به امر دیگری غیر از ذات خویش نیست. حقیقت خلقت، همان «ایجاد لا من شیء» و حقیقت مخلوقات، «تحقّق و ثبوت بالغیر» است. جاعلیت ذاتی الهی که به رأی و مشیت او به مرحله عمل می‌رسد، به هیچ وجه قابل فهم و درک بشر نیست و به هیچ وجه نمی‌توان جاعلیت خدای تعالی را با جاعلیت و فاعلیت مخلوق قیاس کرد. («ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک» عامل شکوفایی تفکیک)

پاسخ این است که: عمده مطالب ایشان تکرار مطالبی است که در جلسه مناظره با تفکیکیان مطرح کرده‌اند و پاسخ آنها داده شده است و بارها در آن‌جا به بطلان حرف‌های خود اعتراف کرده‌اند لذا خلاصه‌ای از آن مناظره در آینده به نظر محققین محترم می‌رسد.

والسلام

پی‌نوشت‌ها:

۱ـ ن. ک. میرزا مهدی اصفهانی، ابواب الهدی، مقدمه کتاب.

۲ـ لیس شیء غیره تعالی وغیر وجوده و إلا یلزم التحدید. میرزا مهدی اصفهانی، تقریرات.

۳ـ حلبی، محمود، معارف الهیه، ۷۵۵.

۴ـ الشیئیة فی الخالق جلّ شأنه هی الشیئیة الحقیقیة، وفی غیره هی الشیئیة بالغیر ولا شیئیة له. میرزا مهدی اصفهانی، ابواب الهدی.

۵ـ فی الواقع و نفس الامر مع قطع النظر عن التعینات و المضایق... فإذا هو [محمد صلی الله علیه وآله وسلم] الله تعالی. میرزا مهدی اصفهانی، تقریرات، ۶۷ ـ ۶۸.

۶ـ امین، سید حسن، وحدت وجود در فلسفه و عرفان اسلامی، ۱۱.

www.ebnearabi.com

۷ـ هوجلّ جلاله لیس بالوجود ولا بالعدم. میرزای اصفهانی،ابواب الهدی، ۳۹.
۸ـ إن حقیقة العلم والقدرة والحیاة لیست هی رب العزة، کذلک حقیقة الوجود. میرزا مهدی اصفهانی، ابواب الهدی، ۱۳۸۷، ۳۳۷.
۹ـ برنجکار، رضا، معرفت فطری، ۶۸ ـ ۷۵.
۱۰ـ میرزا مهدی اصفهانی، تقریرات، ۱.
۱۱ـ ابواب الهدی، ص۳۹.
۱۲ـ سمات ۲/۱/ ص۱۷۸:پینوشت ۴۷.
۱۳ـ هذه المخلوقات أسمائه وتعیناته وصفاته. میرزای اصفهانی، تقریرات، ۶۸.
۱۴ـ طباطبایی، محمد حسین: تفسیر المیزان، ۱۷۲/۶.
۱۵ـ طباطبایی، محمد حسین: تفسیر المیزان، ۱۷۵/۶.
۱۶ـ معارف الهیه: ۱۱۲.
۱۷ـ معارف الهیه: ۱۱۵.
۱۸ـ معارف الهیه، درس پنجاه و پنجم، ۸۳۲.
۱۹ـ سمات ۲/۱/ص۱۵۵، به نقل از ابواب الهدی، ص۲۴.
۲۰ـ إنّ من عجائب الامور أن کثیرا من القشریین یرون هذه الایات والاحادیث الکثیرة ولا سیما کلام امیرالمؤمنین وهی صریحة فی وحدة الوجود، ویقولون بأنفسهم إن وجود الحق غیر محدود، ومع ذلک لا یقولون بوحدة الوجود! إن وحدة الوجود إن لم تکن صحیحة فیلزم أن یکون الحق تعالی محدودا. حسن زاده، حسن: رساله إنه الحق، ۶۶ ـ ۶۷
۲۱ـ میرزا مهدی اصفهانی، تقریرات، ۹۷ـ ۹۹.
۲۲ـ حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، ۷۸۵.
۲۳ـ سمات ۱۵۶/۲/۱.
۲۴ـ سمات، ص۱۵۶.
۲۵ـ ابواب الهدی، ص ۲۸۴ و ۲۸۵.
۲۶ـ المحاسن ۱ / ۲۴۰؛ کافی ۱ / ۱۰۳ ؛ توحید صدوق/ ۱۱۵.
۲۷ـ لیس فی الأشیاء بوالج، ولا عنها بخارج. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶.
۲۸ـ فالله تبارک وتعالی داخل فی کلّ مکان و خارج من کلّ شیء. التوحید، ۱۱۵.
۲۹ـ هو فی الأشیاء کلّها غیر متمازج بها، ولا بائن عنها، ظاهر لا بتأویل المباشرة، متجلّ لا باستهلال رؤیة، بائن لا بمسافة، قریب لا بمداناة. التوحید، ۳۰۸.
۳۱ـ علوه من غیر توقّل، ومجیئه من غیر تنقّل. تحف العقول، ۲۴۴، بحار الانوار، ۳۰۱/۴.
۳۲ـ ... سألت أبا عبد الله علیه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: «وهو الله فی السموات وفی الارض» قال: کذلک هو فی کلّ مکان. قلت: بذاته؟! قال: ویحک إن الاماکن أقدار، فإذا قلت فی مکان بذاته لزمک أن تقول فی أقدار وغیر ذلک، ولکن هو بائن من خلقه، محیط بما خلق علماً وقدرةً واحاطةً وسلطاناً، لیس علمه بما فی الارض بأقل ممّا فی السماء، لا یبعد منه شیء والأشیاء له سواء علماً وقدرةً وسلطاناً وملکاً وإحاطةً. التوحید، ۱۳۳، باب القدرة.
۳۳ـ حدید، ۴.
۳۴ـ کل ما فی الخلق لا یوجد فی خالقه، وکل ما یمکن فیه یمتنع فی صانعه... إذا لتفاوتت ذاته ولتجزأ کنهه. بحارالانوار، ۲۲۹/۴؛ التوحید، ۳۸.
۳۵ـ إن الله تبارک وتعالی خلو من خلقه وخلقه خلو منه، وکل ما وقع علیه اسم شیء ما خلا الله عز وجل فهو مخلوق، والله خالق کل شیء، تبارک الذی لیس کمثله شیء. بحارالانوار، ۱۴۹/۴؛ التوحید، ۱۰۵؛ کافی، ۸۳/۱.
۳۶ـ تأویل الصمد، لا اسم، ولا جسم، ولا شبه، ولا صورة، ولا تمثال، ولا حدّ، ولا حدود، ولا موضع، ولا مکان، ولا کیف، ولا أین، ولا هنا، ولا ثمّة، ولا ملا، ولا خلا، ولا قیام، ولا قعود، ولا سکون، ولا حرکة، ولا ظلمانی، ولا نورانی، ولا روحانی، ولا نفسانی، ولا یخلو منه موضع، ولا یسعه موضع، ولا علی لون، ولا علی خطر قلب، ولا علی شمّ رائحة، منفی عنه هذه الأشیاء. بحار الانوار، ۲۳۰/۳، به نقل از جامع الاخبار.
۳۷ـ ابواب الهدی،ص۳۵۱.
۳۸ـ الأسفار الأربعة، ۲، ۳۴۵ ـ ۳۴۶: إن بعض الجهلة من المتصوّفین المقلدین الذین لم یحصلوا طریق العلماء العرفاء ولم یبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم ووهن عقیدتهم و غلبة سلطان الوهم علی نفوسهم أن لا تحقق بالفعل للذات الأحدیة المنعوتة بألسنة العرفاء بمقام الأحدیة وغیب الهویة و غیب الغیوب مجردة عن المظاهر والمجالی بل المتحقق هو عالم الصورة وقواها الروحانیة والحسیة والله هو الظاهر المجموع لا بدونه وهو حقیقة الإنسان الکبیر والکتاب المبین الذی هذا الإنسان الصغیر أنموذج ونسخة مختصرة عنه وذلک القول کفر فضیح و زندقة صرفة لا یتفوه به من له أدنی مرتبة من العلم ونسبة هذا الأمر إلی أکابر الصوفیة و رؤسائهم افتراء محض وإفک عظیم یتحاشی عنه أسرارهم وضمائرهم.
۳۹ـ الأسفار الأربعة، ۵، ۲۰۵.
۴۰ـ الأسفار الأربعة، ۵، ۲۰۶.
۴۱ـ العرشیة، ۲۶۲.
۴۲ـ ملا صدرا، رسالة فی حدوث العالم، ۹.
۴۳ـ رسالة فی الحدوث، ۱۵ ـ ۱۷.
۴۴ـ ابواب الهدی، نجفی، ص۹۶.
۴۵ـ حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی،۷۵۴.
۴۶ـ سمات ۱۶۳/۲/۱ — ۱۶۵.
۴۷ـ سمات ۱۲/ ۱۶۵ به نقل از ابواب الهدی، ص۶۱.
۴۸ـ معارف الهیه، دوره دوم، خطی، حلبی، محمود.
۴۹ـ هو فی کل مکان ولا یخلو عنه مکان ولیس شیء غیره إلا الماهیات المخلوقات... ومعنی مخلوقیتها هو مالکیتها و واجدیتها لذلک النور الغیر المتناهی الغیر المتعین أزلا وأبدا. تقریرات درس میرزا مهدی اصفهانی، ۷۰.
۵۰ـ معارف الهیه، حلبی، محمود، درس چهل و پنجم.
۵۱ـ والله تعالی... هو الظاهر بذاته. ملکی، محمد باقر: توحید الإمامیة، ۲۷۶.
۵۲ـ إن ظهوره تعالی یکون بظهوره الذاتی. فما قیل: انه تعالی ظاهر بالاستدلال، ضعیف جدا. ملکی میانجی، محمد باقر: توحید الإمامیة، ۱۷۴.
۵۳ـ تأملی در باره کتاب تنزیه المعبود، محمد بیابانی.
۵۴ـ لم یکن الی اثبات الصانع طریق الا بالعقل، لانه لا یحس فیدرکه العیان أو شیء من الحواس. بحارالانوار، ۹۱/۹۰، از غیبت نعمانی.
۵۵ـ ابواب الهدی، نجفی،ص۱۲۷ — ۱۲۸.
۵۶ـ بحار الانوار ۲۲۷/۹۸
۵۷ـ ابواب الهدی،ص۳۳۷.
۵۸ـ حلبی، محمود، معارف الهیه، ۸۰۶.
۵۹ـ معارف الهیه، درس پنجاه و پنجم، ۸۳۲
۶۰ـ شیخ اشراق هم تصریح نموده که کسی را که قوه خلع بدن را نداشته باشد اصولاً حکیم نمی‌دانیم: وحرام علی الاجساد المظلمه ان تلج ملکوت السموات... تاریخ ابن خلکان، ۲۵۸/۳؛ نیز ر. ک: تلویحات، ۱۱۳. (تجلی و ظهور، ۱۴۳).
۶۱ـ معارف الهیه، ۸۰۸ ـ ۸۰۹.
۶۲ـ معارف الهیه، ۸۲۲.
۶۳ـ معارف الهیه، ۸۱۸.
۶۴ـ معارف الهیه، ۷۸۶ ـ ۷۸۷.
۶۵ـ آل عمران، ۷.
۶۶ـ بحارالانوار، ۲۹۳/۳.
۶۷ـ بحارالانوار،۱۷۸/۴.
۶۸ـ جزوه قضا و قدر، خطی، نسخه صدر زاده.
۶۹ـ معارف القرآن، ص۲۹۱، نسخه صدرزاده.
۷۰ـ معرفت نفس، تحریر یگانه، ۳۳۵ ـ ۳۳۴، ابواب الهدی، ۱۳۸۷ ۱۳۰.
۷۱ـ حسن زاده آملی، حسن، تعلیقات کشف المراد، ۴۷۷.
۷۲ـ حسن زاده آملی، حسن، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ۸۰.
۷۳ـ (حسن‌زاده آملی، حسن: ممد الهمم در شرح فصوص الحکم: ۱۰۷).
۷۴ـ مآثر آثار حسن زاده آملی، ۷۲/۱.
۷۵ـ ر.ک: معارف القرآن،ص۳۴۵، نسخه صدرزاده.
۷۶ـ التوحید، ص۱۴۸.

٤ مقاله وارده

پاسخی به کتاب مساله قیاس

مخالفت با برهان و استدلال یا مخالفت با نواقص منطق ؟!

میم. خراسانی

در شماره سوم مجله سمات مقاله‌ای با عنوان "معرفی اجمالی کتاب مسأله قیاس" چاپ شده است. این مقاله به معرفی کتاب مسأله قیاس (استدلال و برهان) پرداخته است که در دفاع از نظریه مرحوم میرزا مهدی اصفهانی در مورد قیاس نگاشته شده است.

در این مقاله چنین بیان شده است که علت مخالفت میرزا مهدی اصفهانی (ره) با قیاس و برهان و استدلال عقلی، از نوع همان اشکالاتی است که سایر علما و فقها و خود اهل منطق هم گاهی آن را بیان نموده اند (مانند لزوم اندراج صغری در کبری)، اما مطالعه تحقیقی آثار میرزا نشان می‌دهد که آنچه در کتاب مسأله قیاس به عنوان دفاع از نظریات مؤسس مکتب تفکیک آمده است نه تنها دفاع از نظریه میرزا مهدی و تبیین واقعی آن نیست، بلکه به شدت تحریف نظر مرحوم میرزا در مورد مسأله قیاس می‌باشد.

در مقاله چنین بیان شده است که علت مخالفت میرزا مهدی اصفهانی (ره) با قیاس و برهان و استدلال عقلی، از نوع همان اشکالاتی است که سایر علما و فقها و خود اهل منطق هم گاهی آن را بیان نموده اند (مانند لزوم اندراج صغری در کبری)، اما مطالعه تحقیقی آثار میرزا نشان می‌دهد که آنچه در کتاب مسأله قیاس به عنوان دفاع از نظریات مؤسس مکتب تفکیک آمده است نه تنها دفاع از نظریه میرزا مهدی و تبیین واقعی آن نیست، بلکه به شدت تحریف نظر مرحوم میرزا در مورد مسأله قیاس می‌باشد.

برای توضیح مطلب اجمالاً این مقدمه را عرض می‌کنیم که منتقدین منطق دو گروهند:

۱) کسانی که اصل تعلیم و تعلم و منطق و استدلال را قبول دارند، اما به منطق اشکالاتی از این قبیل دارند که مثلا شکل اول یا برخی از قوانین دیگری که در منطق مطرح شده است یا بی فایده است و یا اینکه صحیح نیست و ما را به نتیجه درست نمی‌رساند، لذا باید استدلال و برهان را با قوانین دیگری که البته آنها هم از باب برهان آوردن و استدلال کردن است دنبال کرد.

۲) گروه دوم کسانی هستند که در مورد منطق بینشی عارفانه (عرفانِ مصطلح) و صوفیانه دارند، و لبّ کلام ایشان این است که ما اصلا استدلال کردن و برهان آوردن، و بحث‌های علمی را قبول نداریم، بلکه باید برای کشف واقع و رسیدن به علم حقیقی از هر گونه بحث و استدلال و برهان آوردن کناره گرفت، و به لافکری و بیرون رفتن از استدلال و برهان روی آورد، و حقایق و واقعیات را از راه کشف و شهود در عالم بیخودی و لافکری پیدا کرد (که نام این حالت را وجدان، و یافتن به حقیقة علم و عقل می گذارند!)

این گروه در واقع اشکالشان این نیست که بعضی قوانین منطقی در راه استدلال و برهان، ناقص یا غیر مفید می‌باشد، بلکه اشکالشان این است که اصلا استدلال و برهان و مباحث علمی از اساس لغو و بیهوده و بی فایده است، و فقط و فقط باید به تجرید و کشف و شهود و فرار از تعقل و تفکر روی آورد.

گروه اول تعلیم و تعلم را باطل نمی‌دانند اما گروه دوم با اساس تعلیم و تعلم و تعقل و تفکر مخالفند، و تنها راه رسیدن به واقع را کشف و شهود و چلّه نشینی و لافکری و رها کردن تفکر و تعقل و استدلال می‌دانند.

مراجعه مستقیم به کتاب‌های مرحوم میرزا مهدی اصفهانی به طور کامل و روشن نشان می‌دهد که وی از گروه دوم است، در حالی که سعی کتاب مسأله قیاس بر این است که میرزا را از گروه اول محسوب بدارد.

مقاله می‌نویسد:

«اعتراض کتاب مسأله قیاس، به تبع تعالیم میرزای اصفهانی همین است که آنچه به عنوان کبرای قیاس‌های فیلسوفانه اقامه می‌شود در واقع کلیه نیست، و آنچه به عنوان قضیه اولیه و یقینیه ارائه می‌گردد دقیقاً خلاف بداهت عقلانی است، یا لااقل دلیلی برای اثبات صحت آن در دست نیست.»

و می‌نویسد:

«هیچ‌گاه مرحوم میرزا اعتبار قیاس برهانی که واجد شرایط برهان است را نفی نکرده است.»

و می‌نویسد:

«مرحوم میرزا قیاس برهانی را به طور مطلق رد نکرده است و چنان که به طور مکرر بیان شد آن چه ایشان مردود دانسته‌اند قیاس برهانی فاقد شرایط برهان مطابق آن‌چه در منطق مداه آمده می‌باشد، یعنی قیاسی که کبرای آن کلیت ادعا شده را ندارد بلکه در حقیقت یک قضیه جزئیه است و در واقع برهان نمی‌باشد.»

و می‌نویسد:

«اعتراض مرحوم میرزا متوجه سوء استفاده فلاسفه از موازین بدیهی منطقی است»

و می‌نویسد:

«منشأ اشتباه این دو گروه همان است

مرحوم آیت الله حلبی که از شاگردان میرزا مهدی (ره) است، به تبع نفی برهان و استدلال تنها راه فهم را تجرید و خلع بدن می‌داند:

برای فهم حقیقی مطالب عالم اظله و اشباح، راه منحصر در تجرید و خلع بدن و وجدان نمودن خویش است... تا به وجدان واقعی خودتان نایل شوید... در این حالت خودتان را وجدان می‌کنید و روزنه‌ای از آن مقام اظله و اشباح را خواهید فهمید ... این راهش است. بعد منتظر بودن است که ببیند از حق چه می‌ریزد توی دلش.

که مرحوم میرزا فرموده و آن اینکه قیاس از خطا ایمنی ندارد.»

در حالی که مطالعه آثار میرزا به روشنی نشان می‌دهد که:

اولا میرزای اصفهانی اصل استدلال و برهان و یقین، و به طور کلی علم فکری و تصوری و تصدیقی را ـ که تقسیم به بدیهی و نظری ـ می‌شود باطل می‌داند، نه این‌که مانند سایر علما و فقها و متکلمان، سوء استفاده فلاسفه از موازین بدیهی منطقی را غلط بداند. و مانند گروه اولی که نام بردیم اشکال کند که قضایایی که کبرای آنها کلیه نباشد یقین آور نیست.

میرزا مهدی (ره) صریحاً می‌گوید: «ولا امان لخطا الیقین»: اصلاً یقین ایمنی از خطا ندارد، نه این‌که "قیاس" ایمنی از خطا ندارد.

ثانیا: میرزا با اشکالاتی که بیان می‌کند تمامی اهل برهان و استدلال و متکلمان و فقها را هم ـ که مخالفان حقیقی مطالب باطل فلسفی می‌باشند ـ رد می‌کند، نه این‌که فقط به فلاسفه اشکال کند.

با توجه به این توضیحات کاملاً روشن است که این مطلب مقاله مذکور هم واضح البطلان است که می‌نویسد:

«مرحوم میرزای اصفهانی هرگز مطلق قیاس را انکار نکرده و هدف قرار نداده است ... به تعبیر دیگر ایشان قیاس به طور مطلق چه در اصول دین به کار رود و چه در فروع را ناموجه اعلام می‌کند.»

زیرا میرزا مهدی (ره) قیاس و علم حصولی و تعلیم و تعلم و استدلال و برهان را مطلقاً باطل می‌داند و معتقد است که فقط باید از راه کشف و شهود و تجرید ـ که در واقع همان طریق عرفان مصطلح و متصوفه است ـ به حقایق رسید، و اگر میرزا قیاس را چه در اصول دین و چه در فروع دین باطل می‌داند نه از باب این است که اشکال و جوابی مانند گروه اول داشته باشد، بلکه از باب این است که مطلقاً با روش اهل علم و استدلال و برهان مخالف است، و همه را راهی وادی تجرید و لافکری و فرار از برهان و استدلال می‌سازد.

میرزای اصفهانی اصل استدلال و برهان و یقین، و به طور کلی علم فکری و تصوری و تصدیقی را ـ که تقسیم به بدیهی و نظری ـ می‌شود باطل می‌داند، نه این‌که مانند سایر علما و فقها و متکلمان، سوء استفاده فلاسفه از موازین بدیهی منطقی را غلط بداند. و مانند گروه اولی که نام بردیم اشکال کند که قضایایی که کبرای آنها کلیه نباشد یقین آور نیست.

مقاله اضافه می‌کند:

«عقل و وحی به عرصه سنجش مواد این براهین ادعایی می‌آیند، و با دقت در آنها معلوم می‌کنند که کبراهای کلیه ادعایی در واقع جزئیه‌اند، و در نتیجه براهین ادعایی در حقیقت تمثیل‌هایی هستند که جز ظن نمی‌زایند.»

چنان که می‌بینید مقاله مدعی است که اشکال میرزا به منطق مانند گروه اول از این جهت است که آن دسته از قضایا و استدلالات و شکل‌هایی که کبرای آنها کلی نباشد یقین درستی به ما تحویل نمی‌دهند، بلکه برای ما فقط تولید ظن می‌کنند! در حالی که چنان که عرض کردیم مذهب میرزا مهدی اصفهانی درست بر خلاف این است، و او مطلقا یقین را باطل می‌داند ولو اینکه آن یقین از استدلال و برهانی حاصل شده باشد که کبرای آن کلی باشد.

در نظر میرزا علم حصولی و استدلال و برهان و کسب یقین صرفا جهالت و ضلالت و گمراهی است.

"ابواب الهدی" می‌نویسد:

إن تصوّر الشیء حجابه کائنا ما کان. والتصوّرات والتصدیقات لا یفیدان إلا الیقین. ولا أمان لخطأ الیقین.[1]

تصور شیء هر چه باشد حجاب آن است، و تصوّرات و تصدیقات هیچ نتیجه‌ای ندارند جز یقین، و هیچ ایمنی‌ای هم از خطای یقین در کار نیست.

إن المعقولات الضروریة مظلمة الذات، واستکشاف الحقائق النوریة أو الظلمانیة بها عین الباطل، وطلب المعرفة من هذا الطریق عین الضلال المبین؛ فإنه طریق معوج، وهو سلوک المجانین.[2]

تمامی معقولات بدیهی و ضروری، تاریکی است، و کشف کردن حقیقت‌های نوری یا ظلمانی به واسطه آن‌ها عین باطل می‌باشد. و طلب معرفت از این راه، عین گمراهی و ضلالت آشکار است، چرا که آن کج راهه و روش دیوانگان است.

العلوم البشریة... لا برهان علی حقیتها إلا الیقین الذی لا أمان لخطأه.[3]

مرحوم حلبی که از شاگردان میرزا مهدی (ره) است، به تبع نفی برهان و استدلال تنها راه فهم را تجرید و خلع بدن می‌داند:

برای فهم حقیقی مطالب عالم اظله و اشباح، راه منحصر در تجرید و خلع بدن و وجدان نمودن خویش است... تا به وجدان واقعی خودتان نایل شوید... در این حالت خودتان را وجدان می‌کنید و روزنه‌ای از آن مقام اظله و اشباح را خواهید فهمید. معلوم شد که این راه فقط تجرید می‌خواهد، تجرید از علایق، خلاص شدن از علایق، همه علایق را بر طرف کردن. این راهش است. بعد منتظر بودن است که ببیند از حق چه می‌ریزد توی دلش.[4]

و عبور از افکار و استدلالات و معقولات را عین کمال می‌داند، و همان وجدان و خودیابی و شهود نفس و نفسانیات خود را، وجدان و یافتن و شهود خدا می‌شمارد:

احتجاب وجدان به تخیلات، تعقلات، به توهمات، به احساسات است.[5]

تا انسان معتدل است و هوشیاری دارد، هرگز کسی نمی‌تواند به او بگوید که تو خدایی![6]

از نظرگاه مکتب وحی، قیاس در مسائل فقهی که از مبانی برخی از اهل سنت است باطل می‌باشد و قیاس به معنای استدلال و برهان عقلی کاملا مقبول است اما میرزای اصفهانی (ره) قیاس از سنخ دوم را نیز باطل می‌داند و می‌گوید:

إن اکبر المقائیس واحسنها قیاس البرهان... والعلیة من اصلها باطلة فأحسن الاقیسة اقبحها.[۷]

بزرگ‌ترین و زیباترین قیاس‌ها، قیاس برهان است... در حالی که علیت از اصل و اساس آن باطل می‌باشد؛ لذا زیباترین برهان‌ها زشت‌ترین آن‌ها است!

و به جای این که به تبعیت از امامان معصوم علیهم السلام غلط بودن استدلال‌های نادرست را بیان کنند، به اصل برهان و استدلال می‌تازد و می‌گوید:

إن قیاس ابلیس کان بصورة البرهان.[۸]

قیاس شیطان هم به صورت برهان بود.

إن العلم عندهم هو الیقین الحاصل بالنتاج بعد اقامة القیاس علیها وعلیه اساس المعارف والعلوم البشریة لا علی العلم الالهی ولا علی الیقین الذی احرز اصابته للواقع بنور العلم والعقل فانه لا کلام فیها.[۹]

همانا علم از نظر ایشان همان قطع و یقینی است که پس از اقامه برهان و استدلال [قیاس غیر فقهی] برای ایشان حاصل می‌شود و اساس همه معارف و علوم بشری نیز بر آن است. نه بر علم الهی و یقینی که با نور علم و عقل اصابه آن به واقع احراز شده باشد چرا که در آن جای حرف نیست.

کاملا روشن است که آن‌چه ایشان آن را رد می‌کند روش تمامی علما و فقها و پیروان مکتب وحی است؛ و آن‌چه که از آن دفاع می‌کند ادعای عصمت برای غیر معصومان، و تایید اوهام و خیالات به نام نور علم و عقل است. مگر این که مبنا همان مبنای سوفسطائیان باشد که یافته‌ها و تصورات خود را نفس عالم واقع می‌شمارند! و عرفا هم همان را علم حضوری و نور علم و عقل می‌نامند.

ممکن است کسی در اینجا بگوید اگر میرزا مهدی اصفهانی کلاً با استدلال و برهان مخالف است پس چرا کتاب‌هایش مشتمل بر استدلال و برهان می‌باشد؟

پاسخ این است که تمام عرفایی که با علم مخالفاند و بلکه می‌گویند: "العلم هو الحجاب الاکبر"، در مقام عمل مجبور شده‌اند که کتاب بنویسند، استدلال کنند، برهان بیاورند، و به علوم نظری بپردازند، و این موجب نمی‌شود که میرزا روشی غیر از روش سایر عرفا داشته باشد.

در نظر میرزا علم حصولی و استدلال و برهان و کسب یقین صرفا جهالت و ضلالت و گمراهی است.

"ابواب الهدی" می‌نویسد:

إن تصوّر الشیء حجابه کائنا ما کان. والتصوّرات والتصدیقات لا یفیدان إلا الیقین. ولا أمان لخطأ الیقین.

تصوّر شیء هر چه باشد حجاب آن است، و تصوّرات و تصدیقات هیچ نتیجه‌ای ندارند جز یقین، و هیچ ایمنی‌ای هم از خطای یقین در کار نیست.

آیا انتقال از اجمال به تفصیل، علم و کشف نیست؟!

مقاله می‌نویسد:

«کتاب مسأله قیاس از جانب مرحوم میرزا اشکال عدم کاشفیت را مطرح کرده است و پاسخ اهل منطق را نیز ذکر کرده است. این پاسخ البته در کتاب تلقی به قبول شده است.»

و اضافه می‌کند:

«تنها هنر قیاس این است که به این اندراج توجه تفصیلی می‌دهد. در حقیقت قیاس منطقی علم اجمالی به نتیجه را به علم تفصیلی نسبت به آن تبدیل می‌کند.»

و می‌افزاید:

«دقت شود که این توجیه معرفت زایی به معنای روشنگری و انتقال مخاطب از جهل به علم برای قیاس دست و پا نمی‌کند ولی البته هنر انتقال از اجمال به تفصیل را هم نمی‌شود انکار کرد.»

و اضافه می‌کند:

«قیاس همین قدر توان دارد که ما را از رتبه اجمال به تفصیل برساند.»

مقاله می‌افزاید:

«همین طور می‌توان قیاس را به طور کلی بی اساس و فاسد نشناخت و در عین حال به معرفتزا نبودن آن تاکید داشت.»

بطلان این قسمت هم واضح است زیرا چنانکه عرض کردیم این مطلب و اشکال ـ که ما در استدلال منطقی از علم اجمالی به تفصیل منتقل می‌شویم ـ تنها و تنها بر اساس مبنای گروه اول قابل توجیه و پذیرش است اما میرزا و اتباع وی که از گروه دوم می‌باشند به هیچ عنوان حق ندارند که چنین مسأله‌ای را در کتاب خود مطرح کنند و آن را بپذیرند یا رد کنند، زیرا چنان

از نظرگاه مکتب وحی، قیاس در مسائل فقهی که از مبانی برخی از اهل سنت است باطل می‌باشد و قیاس به معنای استدلال و برهان عقلی کاملا مقبول است اما میرزای اصفهانی (ره) قیاس از سنخ دوم را نیز باطل می‌داند می‌گوید:

إن اکبر المقائیس واحسنها قیاس البرهان... والعلیة من اصلها باطلة فأحسن الاقیسة اقبحها.

بزرگ‌ترین و زیباترین قیاس‌ها، قیاس برهان است... در حالی که علیت از اصل و اساس آن باطل می‌باشد؛ لذا زیباترین برهان‌ها زشت‌ترین آن‌ها است!

که گفتیم میرزا به طور قطعی و روشن با استدلال کردن و برهان آوردن و تعلیم و تعلم مخالف است، و منظورش از کاشفیت همان تجرید و شهود و حرف‌های نادرست و مبانی غلطی است که فلاسفه و عرفا گفته‌اند، نه این‌که مانند گروه اول اشکالاتی به بعضی از صور قیاسی منطقی داشته باشد، و بعد هم جوابی را بپذیرد یا نپذیرد.

مضافاً بر این‌که در مسأله علم، فرق گذاشتن بین "کاشفیت" با "انتقال از اجمال به تفصیل" واضح البطلان است، به عبارت دیگر کسی که بگوید: "قیاس کاشفیت ندارد اما این هنر را دارد که از اجمال به تفصیل می‌رساند!" تناقض واضحی را مرتکب شده است، زیرا "کاشفیت"، "معلوم شدن" است، "از اجمال به تفصیل رفتن" هم "معلوم شدن" است، و از جهت علم بودن و معلوم شدن هیچ تفاوتی بین آن دو نیست. ما وقتی که به چیزی علم پیدا می‌کنیم می‌گوییم مسأله‌ای که قبل از این غیر مکشوف و غیر معلوم بود برایمان کشف شد؛ وقتی هم که از علم اجمالی به تفصیلی می‌رویم جز همین معنا چیز دیگری در بین نیست، مثلاً دو تا لیوان جلوی من هست که یکی از آن‌ها نجس است و من جهل دارم به این‌که کدام یک از این دو لیوان نجس است، وقتی که این جهل من برطرف شود و برای من معلوم و مکشوف شود که کدام یک از این دو لیوان نجس است و کدام یک پاک، من در عین حالی که از اجمال به تفصیل منتقل شده‌ام در همین حال می‌گویم این مطلب برای من مجهول بود و الان برای من معلوم و مکشوف شد که کدام یک از این دو لیوان پاک و کدامیک نجس است.

در مسأله علم، فرق گذاشتن بین "کاشفیت" با "انتقال از اجمال به تفصیل" واضح البطلان است، به عبارت دیگر کسی که بگوید: "قیاس کاشفیت ندارد اما این هنر را دارد که از اجمال به تفصیل می‌رساند!" تناقض واضحی را مرتکب شده است، زیرا "کاشفیت"، "معلوم شدن" است، "از اجمال به تفصیل رفتن" هم "معلوم شدن" است، و از جهت علم بودن و معلوم شدن هیچ تفاوتی بین آن دو نیست.

بنابراین از اجمال به تفصیل رفتن هم یکی از مصادیق کاشفیت، و حصول علمی جدید و زاید بر ما قبل خود است، و فرق گذاشتن بین آن دو در جهت علم بودن یا نبودن واضح البطلان است.

بر این اساس کسی که بین کاشفیت، با منتقل شدن از اجمال به تفصیل فرق می‌گذارد اصلاً به معنای حقیقی علم و کشف و علم اجمالی و علم تفصیلی توجه ندارد، و اگر این معانی را درست درک کند خواهد فهمید که کمال تناقض است که مرحوم میرزا ادعا کند قیاسات منطقی هنر کاشفیت ندارند اما ما را از اجمال به تفصیل می‌رسانند!

مقاله می‌افزاید:

«نکته جالب توجه آن‌که در استدلال‌های مخالفان مشی میرزای اصفهانی میان بحث نخست عدم کاشفیت قیاس، و بحث دوم بی‌اعتباری و فساد قیاس ملازمه‌ای ناصواب برقرار شده است.»

و اضافه می‌کند:

«ایشان [مخالفان میرزا] به غلط انگاشته‌اند نفی معرفت زایی از قیاس، به معنای نفی اعتبار صوری آن نیز هست، در حالی که اولی منطقاً به هیچ وجه دومی را نتیجه نمی‌دهد.»

پاسخ ما در این مورد هم کاملاً روشن است زیرا "نفی معرفت زایی از قیاس"، با "نفی اعتبار آن" یکی است و ملازمه روشنی بین این‌ها وجود دارد نه این‌که ملازمه ناصوابی در کلمات مخالفان میرزا باشد. و اگر میرزا هم چنان که کتاب مسأله قیاس به او نسبت می‌دهد یکی را پذیرفته و دیگری را نپذیرفته باشد تناقض آشکاری انجام داده است ولی حق این است که میرزا اصلا چنین کاری را انجام نداده است و نسبت کتاب مذکور به او نادرست است چرا که میرزا اصلاً استدلال و برهان و علوم حصولی را قبول ندارد بلکه آن را جهل می‌داند.

مقاله می‌نویسد:

«کتاب مدعی است که در بحث توحید مقایسه واجب به اندازه و قواره ممکن، و نیز در فروع دین که احکام منصوص العله ندارند کبرای کلیه اساساً منعقد نمی‌شود.»

سخن ما این است که اولاً مقایسه کردن واجب با اندازه و قواره ممکن، کاری است که خود میرزا آن را انجام داده است، و دقیقاً بعد از این مقایسه نتیجه گرفته است که اگر خدا چیزی خلق کند قد و قواره و اندازه آن ممکن، مزاحم وجود خدا می‌شود، و خدا را محدود می‌کند!

بر همین اساس میرزا هم مانند سایر فلاسفه و عرفا معنای حقیقی خلقت را انکار کرده و قائل به این شده است که خدا از وجود خودش به ماهیات و صورت‌ها اعطا می‌کند، و موجودات و مخلوقاتی که ما می‌بینیم تنها از حیث تعیّن و شکل و قد و قواره و اندازه با خدا مباینت دارند، و گرنه از حیث وجود، هیچ چیزی غیر وجود خدا نیست! و این مطلب همان نظریه وحدت موجود است.

مقاله می‌نویسد:

«مرحوم میرزا مهدی غروی اصفهانی (۱۳۰۳ تا ۱۳۶۵ هجری قمری) به عنوان فردی شاخص شناخته می‌شود که مکتب معارف اهل بیت(علیهم السلام) را بر اساس آموزه‌های ناب عقل و وحی پایه ریزی کرده و آن را از شائبه معارف بشری پیراسته است.»

این مطلب نیز قویا قابل نقد است. زیرا گر چه مرحوم میرزا سخن از مخالفت با فلسفه و عرفان و فلاسفه و عرفا بسیار گفته‌اند اما وقتی در مقام ایجاب در صدد طرح مطالب و معارف بر آمده‌اند، در بسیاری از موارد همان مبانی و حرف‌های فلاسفه و عرفا را تکرار

کرده‌اند و نه مبانی مکتب وحی و برهان را و این مطلبی است که از دید بسیاری از علما و صاحب نظران نیز مخفی نمانده است.
وصلی الله علی محمد وآله الطاهرین.

پی نوشت‌ها:

۱ . میرزا مهدی اصفهانی، ابواب الهدی، نسخه نجفی، ۶۹.
۲ . میرزا مهدی اصفهانی، ابواب الهدی، ۱۳۸۷، ۲۹۴.
۳ . میرزا مهدی اصفهانی، أبواب الهدی، ۱۲۴.
۴ . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه خطی، دوره دوم.
۵ . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه خطی، دوره دوم.
۶ . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی،۷۵۴.
۷. میرزا مهدی اصفهانی، مصباح الهدی، ۶ ـ ۷.
۸. میرزا مهدی اصفهانی، مصباح الهدی، ۱۱.
۹. میرزا مهدی اصفهانی، مصباح الهدی،۲۰.

۵ مقاله وارده

تأملی در مقاله دفاع از حدیث

سید محمد نجفی

در فصلنامه وزین سمات شماره اول مقاله‌ای تحت عنوان «دفاع از حدیث» به قلم استاد بزرگوار و صدیق ارجمند جناب حجت الاسلام و المسلمین مهدی حسینیان دامت برکاته که از مفاخر حوزه علمیه قم می‌باشند و این جانب از قدیم الایام به ایشان ارادت دارم، به چاپ رسیده است. ایشان در این مقاله با تعابیری کوبنده و احیاناً جسورانه به مقابله با روش آیت الله خوئی ـ قدس سره ـ در رجال و اصول پرداخته‌اند. این جانب جهت فهم بیشتر مطالب، نکاتی را که به نظر بنده در این مقاله دارای ابهام بوده است بیان کرده‌ام، و البته چون مقاله ایشان حاوی جزئیات فراوانی است که متأسفانه بدون دلیل رها شده است و در علم رجال مفصل مورد بحث قرار گرفته است، بنده متعرّض همه آن نشده‌ام و فقط به کلیّات مطالب و برخی جزئیات بسنده نموده‌ام و پیشاپیش از محضر این بزرگوار عذر خواهی می‌نمایم.

مقدمه

هر محقّقی که با تنگناهای فقهی آشنا باشد و حسرت وجود یک روایت را در برخی مسائل مهم کشیده باشد، به خوبی به ارزش احادیث اهل بیت علیهم السلام آگاه می‌باشد؛ چرا که دریافت حکم الله از طریق احادیث اهل بیت غنیمتی بزرگ است که ما را از وادی تحیّر و تمسک به اصل خارج کرده، به حکم واقعی نزدیک می‌کند. با این حال میان فقهاء امامیه اختلاف فراوانی در مورد شرایط حجیت خبر واحد موجود بوده است، به گونه‌ای که برخی مثل یونس بن عبدالرحمن در تمسک به خبر بسیار احتیاط می‌کرده است.

وقتی به او گفته شد: چرا شما در مورد حدیث این قدر سخت گیر هستی و چرا این قدر روایات اصحاب ما را انکار می‌کنی؟ یونس در پاسخ گفت: هشام بن حکم به من خبر داد که از امام صادق علیه السلام شنید که فرمود: هیچ حدیثی را از ما نپذیرید مگر آنکه موافق قرآن وسنت باشد یا همراه آن شاهدی از احادیث گذشته ما پیدا کنید. همانا مغیرة بن سعید لعنه الله در کتاب‌های اصحاب پدرم احادیثی را وارد کرده که پدرم نگفته است، از خدا بترسید و آنچه مخالف سخن پروردگار ما و سنت پیامبر ما محمّد صلی الله علیه و آله و سلّم است را بر ما قبول نکنید. ما چون حدیث بگوییم می‌گوییم: قال الله عزّوجلّ و قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم.

یونس گوید: به عراق رفتم، عده‌ای از اصحاب ابو جعفر (امام باقرعلیه السلام) و تعداد فراوانی از اصحاب امام صادق علیه السلام را دیدم و از آنها حدیث شنیدم و کتاب‌های آنها را گرفتم و بعداً به ابوالحسن الرضا علیه السلام عرضه کردم، حضرتش احادیث بسیاری را انکار کرد که از احادیث ابو عبدالله باشد و به من فرمود: همانا ابالخطاب بر ابو عبدالله دروغ بست، خدا لعنت کند ابوالخطاب را. و همین طور طرفداران ابوالخطاب تا امروز این احادیث را در کتاب‌های اصحاب ابو عبدالله وارد می‌کنند، بر ما خلاف قرآن نپذیرید ما چون حدیث گوئیم، موافق قرآن و موافق سنت، سخن می‌گوئیم، یا از خدا یا از رسول او حدیث می‌گوئیم، ما از فلان و فلان نمی‌گوئیم تا سخن ما متناقض باشد، سخن آخر ما مثل سخن اول ماست و سخن اول ما، سخن آخر ما را تصدیق می‌کند و چون کسی بر خلاف آن به شما بگوید، ردّ کنید بر او و بگوئید: تو بهتر می‌دانی و آنچه آورده ای. همانا بر هر سخنی از ما حقیقتی و نوری است؛ آنچه نه حقیقتی با اوست و نه نوری، آن سخن شیطان است.[۱]

و از طرفی شخصیتی مثل سهل بن زیاد آدمی از اصحاب امام هادی و امام عسگری علیهما السلام می‌آید و چنان به اخبار اعتماد می‌کند که حتی بر مجاهیل نیز اعتماد می‌کند و مورد اعتراض شدید احمد بن محمد بن عیسی اشعری رئیس قمیّن قرار گرفته و او را از قم بیرون می‌کند[۲] و همچنین بود سرنوشت احمد بن محمد بن خالد برقی که شیخ (ره) در مورد او گفته است: او ثقه است ولی از افراد ضعیف زیاد روایت نقل کرده و بر روایات مرسل اعتماد داشته است[۳] و علامه حلّی (ره) گفته است که احمد بن محمد بن عیسی اشعری، برقی را از قم اخراج کرد چون از ضعفاء روایت می‌کرد ولی بعداً او را برگرداند و از او عذر خواهی کرد و پس از مرگ وی، پا برهنه به تشییع او پرداخت تا خود را از سختی‌ای که بر وی زد تبرئه کند.[۴]

این اختلاف از دیر باز میان اصحاب و علماء بوده است، و هر دو گروه با حسن نیت به دنبال عمل به وظیفه مطابق تشخیص دین و ترویج آن بوده‌اند. خارج از مباحث علمی، نمی‌توان هیچکدام را به تحریف یا بر باد دادن احادیث متهم نمود و تنها راه محکم و منطقی همان ارائه دلیل و استدلال صحیح در انتخاب هر کدام از روش‌هاست.

به هر حال مقاله مذکور به صورت کلی مشتمل بر سه مطلب است:

ـ روش قدماء و اکثریت قاطع متأخرین بر حجیت خبر موثوق

هر محقّقی که با تنگناهای فقهی آشنا باشد و حسرت وجود یک روایت را در برخی مسائل مهم کشیده باشد، به خوبی به ارزش احادیث اهل بیت علیهم السلام آگاه می‌باشد؛ چرا که دریافت حکم الله از طریق احادیث اهل بیت غنیمتی بزرگ است که ما را از وادی تحیّر و تمسک به اصل خارج کرده، به حکم واقعی نزدیک می‌کند. با این حال میان فقهاء امامیه اختلاف فراوانی در مورد شرایط حجیت خبر واحد موجود بوده است، به گونه‌ای که برخی مثل یونس بن عبدالرحمن در تمسک به خبر بسیار احتیاط می‌کرده است.

به است.
ـ خبر موثوق به نزد عقلاء حجت است.
ـ قرائـن موجـود برای اثبات وثوق نوعی بـه صدق اخبار کافی است.

اینک قبـل از ورود در بحث، خلاصه‌ای از مطالب مقاله دفاع از حدیث، جهت حضور ذهن خواننده گرامی ذکر می‌شود، زیرا احتمالاً بسـیاری از خوانندگان، متن مقاله مورد بررسـی را در اختیار نداشته باشند.

در مقالـه دفـاع از حدیث، ادعا شـده اسـت که اکثریـت قاطع اصحـاب به حجیت خبـر موثوق به ملتزم هسـتند، یعنی خبری که به وسیله ادله، قرائن و شـواهدی به صحت محتوای آن اعتماد پیـدا می‌کنیم، اگر چه راویان آن مجهول یا مورد اعتمـاد نباشـند. در مقابل، اعتبـار و حجیت تنها خبر ثقه اسـت یعنی خبر و روایتی که راویان آن مورد اعتماد هستند، که اقلیتی از عالمان شیعه از جمله آیة الله خوئی قدس سره به آن ملتزم بوده انـد و تنها برای خبر ثقه اعتبار قائل است. ولی منبعی برای نسـبتی که بـه آیة الله خوئی قدس سره داده شده ذکر نگردیده است،

خلاصه مقاله دفاع از حدیث

ایـن مقاله که در ۲۱ صفحه بزرگ منتشـر شـده اسـت حاوی مطالب گوناگونی است که به اختصار بیان می‌شود:

۱- دو مبنای اصولی و رجالی در میان علماء هسـت، یکی آنکه تنها خبر ثقه را حجت می‌داند نه خبر موثوق به را، و در تشـخیص وثاقـت راوی نیز تنها به توثیق قدمـاء تکیه دارد که مبنای آیة الله خوئی و برخی شاگردان ایشان است.

و دیگری خبر موثوق به را حجت می‌داند. یعنی خبری که قرائن، صحت آن را تأیید کند، هر چند راویان آن مجهول باشند که مبنای اکثریت قاطع اصحاب می‌باشد

۲- طبـق مبنای اول تنها یک دهم از چهل هزار حدیث فقهی معتبر می‌باشـد اما طبق مبنای دوم ۳/۴ آن یعنی سی هزار حدیث، و با این حسـاب، بنا بر مبنای اوّل تعداد کثیری از روایات شـیعه بر باد می‌رود و این ضربه سـختی به روایات اهل بیت علیهم السـلام اسـت که نویسنده را به شـدت رنج می‌دهد و نویسنده سعی دارد تا مانع این طرز تفکر شـود که می‌پندارد مبنای مشهور فقیهان همین بوده است و از اساتید حوزه می‌خواهد که از اعتبار روایات دفاع کنند.

۳- طرفداران نظریه اول به شـدت در میان فقها و شـیعه اندک هسـتند و اکثریت قاطع فقهای شیعه طرفدار نظریه خبر موثوق به بوده و هستند.

۴- روایات شیعه توسط ائمه علیهم السلام و اصحاب آنها بارها پالایش شده و کسی حق ندارد به طور سلیقه‌ای و فردی آن را طرد یا برچسب وضع بر آن بزند.

۵- جـو عمومی امروز حـوزه ما متمایل به نظریه اول شـده و لذا اول از سـند حدیث می‌پرسـند و اگر توثیق قدماء نداشت آن را نمی‌پذیرند و از نظر محتوی نیز به راحتی تشکیک می‌کنند و چون با فهم آنها مطابق نشد به نفی آن همت می‌گمارند. غافل از آنکه این روش اندکی از فقهای شیعه مثل آیة الله خوئی و برخی از شاگردان ایشان است که به قرائن بی شمار که سبب وثوق به خبر می‌شود بی اعتنا هستند، ولی اکثریت قریب به اتفاق با آن مخالفند.

۶- این اعتراض که حجیت خبر موثوق به، معیار مشخّصی ندارد و قابل کنترل نیسـت، ناصحیح است زیرا معیار آن خبری است که برای عقلا وثوق آور باشد هرچند برای شخصی وثوق نیاورد.

۷- ادعای از دست رفتن قرائن، صحیح نیست و امروز نیز قرائن بسیاری در دسترس است.

۸- این سـخن که برای اثبات احکام فقها نیـاز به روایات غیرِ ثقات نیست، صحیح نمی‌باشد زیرا در بسیاری از موارد به فتاوی شاذّ می‌رسیم و به گفته برخی موجب هدم دین و روایات است.

۹- ما طرفدار خبر موثوق به هستیم و سخت گیری‌های سندی و رجالـی را قبـول نداریم و با این نظر بسـیاری از روایات مرسـل حجیت می‌یابد و گاهی از مسند برتر می‌شود.

۱۰- وحید بهبهانی قدس سـره می‌گوید: همه قائلین به حجیت خبر واحد از متقدّم و متاخر، خبر ضعیف منجبر با شهرت و مانند آن را پذیرفتند و بلکه اعتمادشان بر اخبار ضعاف چند برابر اخبار صحیح اسـت و اینکه اصحاب به خبـر ضعیف عمل نمی‌کنند به این معنی اسـت که بالنسبه به اصل خبر عمل نمی‌کنند نه آنکه پس از تبین، خبر فاسـق نزد اصحاب حجت نیست . و همچنین شناخت عدالت راوی، از راه ظن کافی اسـت و قدماء نیز معلوم نیسـت مبنایشـان در عدالت چیست؟ آیا ملکه حسن ظاهر یا عدم ظهور فسق است.

۱۱- راه علـم بـه وثاقت افـراد و اخبار معتبـر از اخبار کذب و شـناخت احکام ، مسدود است ولذا باید به ظن اکتفا شود و حتی در رجال، ظن ضعیف نیز کافی است و گرنه لازمه اش بسته شدن باب تکلیف است .

۱۲- اسـباب ظن آور در علم رجال فراوان است که به ۴۵ مورد آن اشاره شده است.

۱۳- مجلسـی اول ضمـن ردّ افـراط و تفریـط در خبـر واحد، خبرغیرصحیح با قرینه را می‌پذیرد .

۱۴- صاحب عروه قدس سره خبری که مفید ظن نوعی باشد را می‌پذیرد مشروط به آنکه ظن شخصی بر خلاف آن نباشد .

۱۵- کلمـات عده‌ای از معاصرین در تاییـد حجیت خبر موثوق به ذکر شـده اسـت مثل صاحب کفایه و مرحوم نائینی و مشکینی و محقـق عراقی و محقق اصفهانی هر چند ایشـان قائل به وثوق

شخصی است.

۱۶- وحیـد بهبهانی برخی از قرائن وثوق به صدور روایات را ذکر کرده است که هفت قرینه است.

۱۷- شـیخ حرّعاملی در وسـائل، قرائن فراوانی برای وثوق به صدور روایات بیان کرده است که در مقاله آمده است.

۱۸- مسـلک نویسنده در رجال مثل مسـلک بحرالعلوم قدس سـره اسـت که از راه قرائن، وثاقت را ثابت می‌کند و سـهل گیر است، بر خلاف مبنای مثل آیة الله خوئی که تنها از راه توثیق قدما و شـهادت حسّی آن را ثابت می‌کنند. هر چند اینان گاهی برخی از راههای دیگر را در توثیق، خواه خصوصی یا عمومی می‌پذیرند ولی بسیار محدود است.

۱۹- اسـباب مدح درکلام وحید بهبهانی و تعابیری که نزد وی برای وثاقت و مدح کافی است را در چهل و نه مورد ذکر می‌کند، از جمله عنوان اسند عنه و روایت از عده‌ای از اصحاب ، خدمتکار امام علیه السلام ، سند داشتن صدوق ره به او ، راوی روایتی در مدح یا وثاقـت یا جلالت خود روایت کند، نجاشـی و یا همانند او از فردی یـاد کنند و طعنی بر او نزننـد، فرد عادلی بگوید یکی از اصحاب ما برایم روایت کرد.

۲۰- علامه شوشـتری قدس سـره در مقدمـه قاموس الرجال می‌گوید به روایات افرادی که در رجال مهمل اند یعنی از آنها خوبی و بدی ذکر نکرده اند، عمل می‌شـود همچنان که به روایت راویان که آنها را مدح کرده اند عمل می‌شـود و تنها به روایات مجروحین و مظنونین عمل نمی‌شـود و این روش را به اصحاب منسوب کرده است. و در مقام ترجیح به چهار قرینه یعنی موافقت با عقل و کتاب و سنت و اجماع و روایت عادل بر غیر عادل تمسک می‌کرده اند.

۲۱- مرحوم مامقانی گوید: به علت طول زمان و پنهان شـدن قرائن، متأخران اصطلاح جدید را برای جدا سـازی روایات معتبر از غیر معتبر پدید آوردند و مقصود آنها تنها مشـخص سـاختن اعتبار و عدم اعتبار روایت فقط از جهت راویان سـند اسـت با قطع نظر از قرائـن برونی نه اینکه اعتبار و عـدم اعتبار روایت را به طور مطلق منحصـر در این اصطـلاح بدانند و در نتیجه مسـلک متأخرین به مسـلک قدماء نهایت نزدیکی را دارد بلکه هر دو مسلک یکی است و تنها فرق آن در صرف اصطلاح است.

مطلب اول: سخن آیة الله خوئی قدس سره

در مقاله دفاع از حدیث، ادعا شده است که اکثریت قاطع اصحاب به حجیت خبر موثوق به ملتزم هسـتند، یعنی خبری که به وسـیله ادله، قرائن و شـواهدی به صحت محتوای آن اعتماد پیدا می‌کنیم، اگر چه راویان آن مجهول یا مورد اعتماد نباشـند. در مقابل، اعتبار و حجیت تنها خبر ثقه بوده، یعنی خبر و روایتی که راویان آن مورد اعتماد هسـتند، می باشد که اقلیتی از عالمان شیعه از جمله آیة الله خوئی قدس سـره به آن ملتزم بوده اند و تنها برای خبر ثقه اعتبار قائل است. ولی منبعی برای نسبتی که به آیة الله خوئی قدس سره داده شده ذکر نگردیده است، و خوب بود که عبارت ایشان در مقام

آنچه در مقاله آمده اسـت کـه: تنها حضرت آیة الله العظمـی خوئـی ـ قدس سـره ـ و برخی از شاگردان ایشان هستند که طرفدار مبنای اقلیت هسـتند و به قرائن بی شـماری که موجب وثوق به خبر می‌شـود بـی اعتناء هسـتند و حتی عمل اصحـاب نزد ایشـان در تقویت سـند خبر هیچ تاثیـری نـدارد ... قابل تامل اسـت زیـرا دیدیم کـه ایشـان وثـوق شـخصی را از هـر راهی که حاصل شود، هر چند از جهت عمل مشهور باشد می‌پذیرد و اینگونه نیست که به قرائن بی شمار بی اعتناء باشد.

نقل آورده شـود تا خواننده با عین سخن ایشان آشنا شود. ایشان در بحـث خبر واحد تصریح می‌کند و می‌فرمایـد: «نعم الخبر الموجب للوثوق و الاطمینان الشـخصی یجب العمل به و ان کان ضعیفاً فی نفسـه» یعنی خبری که وثوق و اطمینان شخصی بیاورد باید به آن عمل شـود هر چند به خودی خود ضعیف باشد، زیرا اطمینان همان علم عادی است و حجت است، هر چند از جائی باشد که به خودی خود حجت نیسـت مثل خبر فاسـق یا خبر کودک.[۵] پس ایشـان، حجیـت خبر ثقه را تنهـا از راه وثاقت راوی نمی‌داند، بلکه اطمینان شـخصی را هم حجت می‌داند. بله ایشان خبری را که سبب وثوق نوعی اسـت هم حجت نمی‌داند بلکه تصریح می‌کند که حتی علم نوعی هم حجت نیست و می‌فرماید:

لابـد فی حجیة الخبر امـا من الوثوق النوعـی بوثاقة الراوی او الوثوق الشـخصی بصدور الخبر و مطابقته للواقع و لو من جهة عمل المشـهور لا من جهة وثاقة الراوی و اما مع انتفاء. کلا الامرین فلم یدل دلیل علـی حجّیته و لو مع حصول الوثـوق النوعی بل الیقین النوعی بصدقه.[۶]

بـه هر حال آنچه در مقاله آمده اسـت که: تنها حضرت آیة الله العظمی خوئی ـ قدس سره ـ و برخی از شاگردان ایشان هستند که طرفدار مبنای اقلیت هستند و به قرائن بی شماری که موجب وثوق به خبر می‌شـود بی اعتناء هسـتند و حتی عمل اصحاب نزد ایشان در تقویت سند خبر هیچ تاثیری ندارد ... قابل تامل است زیرا دیدیم که ایشـان وثوق شخصی را از هر راهی که حاصل شود هر چند از جهت عمل مشهور باشد می‌پذیرد و اینگونه نیست که به قرائن بی شمار بی اعتناء باشد.

روش قدماء

در مقالـه برای اثبات این ادعا که اکثریت قریب به اتفاق فقهای شـیعه، خبر موثوق به را حجت می‌دانند، به بیان آراء بیسـت نفر از علمـاء پرداخته اند که هیچ کدام از آنها از قدماء نیسـتند. اقدم آنها

در مقالــه برای اثبات این ادعا که اکثریت قریب بــه اتفاق فقهای شــیعه، خبر موثوق به را حجت می‌دانند، به بیان آراء بیست نفر از علماء پرداخته انــد که هیچ کدام از آنها از قدماء نیســتند. اقدم آنها محقق حلّی م ۶۷۶ اســت، و ســپس شــیخ بهائــی و مجلســی اول و بقیه همــه از معاصرین یعنی قرن چهاردهم هســتند و معلوم اســت که از روش ایــن بزرگــواران متأخر نمی توان روش قاطبه فقهاء شــیعه را به دســت آورد، بله از چند نفر از این بزرگواران نقل شــده اســت که روش خود را، روش اصحاب دانســته اند، یعنی محقق حلی و شــیخ بهائــی و وحید بهبهانــی و مرحوم مامقانی و محقق عراقی و آیةُ الله شیرازی قدس الله اسرارهم.

محقق حلّی (م ۶۷۶) اســت، و سپس شــیخ بهائی و مجلسی اول و بقیه همه از معاصرین یعنی قرن چهاردهم هســتند و معلوم است که از روش این بزرگواران متأخر نمی‌توان روش قاطبه فقهاء شیعه را بدســت آورد، بله از چند نفر از این بزرگواران نقل شــده است که روش خود را، روش اصحاب دانســته اند، یعنی محقق حلّی و شیخ بهائــی و وحید بهبهانی و مرحوم مامقانی و محقق عراقی و آیة الله شیرازی قدس الله اسرارهم.

و مهم در مقام ســخن محقق حلّی اســت کــه در مقدمه معتبر فرموده اســت: اشتراط قبول خبر به ســلامت سند، موجب طعن در عالمان شــیعه و تضعیف مذهب است چرا که صاحب کتابی نیست مگر آنکه گاهی به خبر ضعیف مثل خبر عادل عمل می‌کند.

به هرحال بهتر آن اســت که ما عبارت برخی از قدماء را در این موارد بیان می‌کردیم، تا شــبهه ارسال یا خبر حدسی و اجتهادی در این گونه اخبار پیش نیاید و گر نه جای این سؤال هست که سخن شیخ بهائی قدس سره در مورد قدماء، چگونه برای ما حجت خواهد بود با وجود چند قرن فاصله؟

و یا سخن محقق قدس سره (م ۶۷۶) که از شیخ قدس سره (م ۴۶۰) که نهایت قدماســت، دویست سال فاصله دارد، چگونه قابل پذیرش است به ویژه که از یک مسأله اجتهادی خبر می‌دهد.

به هر حال از برخی عبارت‌های شــیخ قدس سره معلوم می‌شود که ایشان خبر ضعیف را اگر دارای قرینه باشد می‌پذیرد. ایشان در مورد روایات غالیان و افراد متهم و دارای تضعیف گوید: جایز نیست عمل به روایت اینهــا در حال انحراف به هیچ وجه، ولی اگر روایت اینها را چیزی معاضدت کند و دلیل بر صحت شود باید به آن عمل کرد و گر نه باید توقف نمود.[۷] و در استبصار نیز خبر غیر متواتر را دو نوع می‌کند و می‌فرماید یک نوع آن موجب علم اســت و آن خبری اســت که قرینه‌ای همراه آن باشد که علم آور باشد و این گونه خبر نیز عمل به آن واجب اســت و می‌فرماید: قرائن امور بسیاری است از جمله مطابقت با عقل و از جمله مطابقت با ظاهر قرآن و از جمله مطابقت با ســنت متواتر و از جمله مطابقت با اجماع مســلمین و از جمله مطابقت با اجمــاع فرقه محقّه و می‌فرماید تمامی این قرائن، خبــر را از خبر واحد خارج می‌کنــد و در خبر معلوم قرار می‌دهد که موجب عمل است.[۸]

ولی شیخ ره این نظر را به اجماع یا طائفه امامیه نسبت می‌دهد هر چند بعید نیســت نظر همه چنین باشــد زیرا وقتی خبری دارای قرائن علمی بود بعید اســت کسی در عمل به آن تأمل کند هر چند خبر واحد محض را نپذیرد.

مســأله مهم آن اســت که اولاً در کلام شــیخ ره سخن از علم اســت نه وثوق یعنی اطمینان، و این با تعابیر خبر موثوق به متفاوت اســت، چه بسا مقصود شــیخ ره و یا محقق ره، خبر یقینی باشد که به جهت قرائن، یقین آور می‌باشــد خواه یقین شخصی یا نوعی ، و ثانیاً بر فرض که مقصود شــیخ ره علم عادی یعنی اطمینان باشــد، ولی چگونه باید تشــخیص داد که مراد ایشان از اطمینان، اطمینان نوعی است نه شخصی؟ و این نیاز به بررسی بیشتر در کلمات شیخ ره و محقــق و دیگــران دارد، زیرا امثال آیة الله خوئی قدس ســره همچنان که دیدیــم منکر حجیت خبر محفوف به قرائن که علم یا اطمینان شــخصی بیاورد نیستند و به همین جهت است که آیة الله اصفهانــی را نباید جزء مخالفین مرام آیة الله خوئی قدس ســرهما شمرد، زیرا همچنان که در مقاله آمده است ایشان وثوق شخصی را لازم می‌داند و وثوق نوعی را کافی نمی‌شمرد.

بله کلام محقق عراقی قدس سره صریح در کفایت وثوق نوعی اســت همچنان که کلام صاحب عروة قدس سره صریح در کفایت ظن نوعی است مادامی که ظن شخصی بر خلاف آن نباشد.[۹]

بــه هر حــال مخالفت روش آیة الله خوئی قدس ســره با روش قدماء اصحاب به مجرد آنکه آنها به خبر دارای قرینه عمل می‌کرده اند صحیح نیســت، به ویژه که شاید قرائن موجود نزد قدماء موجب اطمینان شــخصی بوده است. شیخ بهایی قدس سره در بحث تنویع حدیث و اصطلاح جدید، بعد از آنکه می‌گوید این اصطلاح جدید نزد قدماء معروف نبوده و آنها به هر حدیثی که همراه با قرائن وثوق آور هر چه مقتضی اعتماد است، اطلاق صحیح می‌کرده اند، این قرائن را چنین بر می‌شمرد:

۱- وجود خبر در بسیاری از اصول اربعمأة که با سند از اصحاب ائمــه صلوات الله علیهم داشــته اند و نزد آنها متــداول بوده و مثل خورشید در وسط روز مشهور بوده است.

۲- تکرار حدیث در یک یا چند اصل با سندهای معتبر.

۳-وجود حدیث در اصلی که نسبــت آن به یکی از جماعتی که اجماع بر تصدیق ایشــان داشــته اند، معروف بوده، مثل زراره و ... و یا کسانی که اجماع بر عمل به روایت آنها داشته اند مثل عمار... .

۴- وجــود حدیث در کتاب هایی که بر یکی از ائمه صلوات الله علیهم، عرضه شــد و ایشان آن را تمجید کرده اند مثل کتاب حلبی

www.ebnearabi.com

از برخی عبارت‌های شیخ قدس سره معلوم می‌شود که ایشان خبر ضعیف را اگر دارای قرینه باشد می‌پذیرد. ایشان در مورد روایات غالیان و افراد متهم و دارای تضعیف گوید: جایز نیست عمل به روایت اینها در حال انحراف به هیچ وجه، ولی اگر روایت اینها را چیزی معاضدت کند و دلیل بر صحت شود، باید به آن عمل کرد و گر نه باید توقف نمود.

و یونس و فضل بن شاذان.

۵- گرفتن حدیث از کتابی که در میان گذشتگان مورد اعتماد بوده است و مؤلفین آن از فرقه ناجیه بوده اند مثل کتاب حریز و ...[١٠]

می بینیم که پیدا شدن اطمینان و بلکه علم شخصی به صحت حدیث با این قرائن هرگز بعید نیست و به همین جهت در پایان این مسأله ذکر این نکته را مفید می‌دانم که قدماء گر چه ـ ظاهراً ـ به اخبار ضعیف هر گاه محفوف به قرینه می‌بوده عمل می کرده اند اما مسلک رایج آنها همان اعتماد بر خبر ثقه بوده است و وثاقت خبر را عمدتاً از راه وثاقت راوی احراز می کرده‌اند.

و شیخ طوسی قدس سره در عدة الاصول در موارد متعدد اصرار دارد بر اینکه عمل طائفه امامیه بر حجیت خبر واحد است و روش آنها در عمل به اخبار، اعتماد بر وثاقت رواة است و این گونه نیست که خبر ثقه را به سادگی کنار نهند و به قرائن دیگر توجه کنند. وی گوید: ما یافتیم که طائفه امامیه، راویان این اخبار را جدا کرده، ثقات آنها را توثیق و ضعاف را تضعیف کرده و کسانی را که قابل اعتماد در حدیث هستند از دیگران جدا نمودند، ... و در این مورد کتاب‌ها نوشته اند و افرادی را از راویان مصنّفات استثناء کرده اند به گونه‌ای که چون برخی حدیثی را انکار می کند در سند نگاه کرده و راوی را تضعیف می‌کند، این روش آنها از زمانهای دور است که ادامه دارد، پس اگر نبود که عمل به روایت کسی که مورد طعن نیست و مورد اعتماد است جایز بود، میان او و دیگری فرقی نبود و خبر او هم مثل دیگری باید کنار نهاده می‌شد و فائده‌ای در اقدام طائفه نسبت به تضعیف و توثیق و ترجیح برخی اخبار بر دیگری نبود...[١١]

و به همین جهت است که می‌فرماید: بحث در حجیت خبر واحد در جائی است که قرائن بر صحت نداشته باشد و گر نه خبر واحد محض خواهد بود[١٢] و به همین جهت نیز تصریح می کند که به خبر واحد بدون معارض و بدون موافق نیز باید عمل شود[١٣] و به همین جهت نیز روایات افرادی را مردود می‌شمرده اند یا از کتابی استثناء می‌کرده اند، مثل استثناء ابن ولید روایات بیست و چند نفر را از کتاب نوادر الحکمة.

به هر حال آن گونه نیست که وحید بهبهانی فرموده است که فقهاء امامیه بر روایات ضعاف، چند برابر روایت صحیح عمل کرده اند، به گونه‌ای که تداعی کننده اصل بودن عمل به خبر ضعیف در نزد شیعه باشد، این است که مرحوم صدوق ره با قاطعیت تمام و تمامی احادیث من لایحضره الفقیه را صحیح و حجت میان خود و خداوند دانسته و به آن فتوی می‌دهد.[١٤] و به همین جهت است که عمل متقدمین با ما قابل مقایسه نیست، زیرا قرائن اطمینان بخشی که نزد آنها بوده است، از نظر ما پنهان مانده است، و لذا شیخ بهائی قدس سره در ادامه کلام سابق می‌فرماید:

«آنچه باعث شد که متأخرین از روش قدماء عدول کرده و اصطلاح جدید ـ تقسیم چهار گانه حدیث ـ را وضع کردند این بود که در اثر فاصله میان متأخرین و گذشتگان، و از بین رفتن برخی از آن اصول به جهت... و مندرج شدن اخبار کتب اصول در اصول مشهوره در این زمان (کتب اربعه) احادیث برگرفته از اصول معتمده یا بر گرفته از غیر معتمد، مشتبه شد و همچنین احادیثی که در کتاب‌های اصول (اربعمأة) متکرر بود با غیر متکرر مشتبه گشت، و دست متأخرین از بسیاری از اموری که سبب وثوق قدماء به بسیاری از احادیث بود کوتاه گشت و چون نمی‌توانستند (بدون دلیل) دنبال قدماء باشند و از آنها در مورد شناخت حدیث قابل اعتماد از غیر قابل اعتماد پیروی کنند، نیازمند قانونی بودند تا احادیث معتبره و مورد وثوق از دیگر احادیث جدا شود...»[١٥]

می بینیم که شیخ بهائی قدس سره صریحاً سخن از ناپدید شدن قرائن وثوق در نزد قدماء دارد و قدر متیقّن آن این است که قرائن وثوق شخصی از بین رفته باشد والا که مسأله اوضح خواهد بود.

به هر حال حکایت روش قدماء و ادعای شبه اجماع در مسأله، نه تنها ثابت نیست بلکه اگر هم ثابت می‌بود، دلیل بر اثبات مسأله برای عصر ما نیست به ویژه برای مثل آیة الله خوئی قدس سره.

ادله حجّیت خبر موثوق به

مسأله دوم که در مقاله به آن به صورت حاشیه پرداخته شده، بحث دلیل حجیت خبر موثوق به است، با آنکه انتظار آن است که در یک بحث علمی علاوه بر بیان پیشینه بحث و نقل اقوال و ذکر آثار هر یک به صورت برجسته به استدلال طرفین بپردازد، ولی متأسفانه نه تنها به ادله قول مخالف یعنی آیة الله خوئی قدس سره و شاگردان ایشان پرداخته نشده بلکه حتی به ادله موافقین نیز به صورت شفاف و منظم پرداخته نشده است، تو گویی هدف مقاله تنها اثبات شذوذ قول مخالف و شهرت قول موافق بوده است و بس.

ولی با این حال در لابه لای سخنان ذکر شده در مقاله به ادله موافقین اشاره شده است که مقداری به آن می‌پردازیم :

۱- اشتهار این نظر میان متأخرین و متقدمین به جز اقلیت طرفدار آیة الله خوئی قدس سره که در مقاله تلاش فراوان شده است با تعابیر گوناگون آنها را به شدت قلیل یا جداً در اقلیت و در مقابل اکثریت قریب به اتفاق قرار دهد. با این حال مقاله اقرار دارد که این دست عالمان و نویسندگان کم نیستند و امروز جوّ عمومی

در حوزه‌ها همین است. به هر حال، در مسأله قبل بیان شد که این شهرت در مقابل آیة الله خوئی قدس سره ثابت نیست و اگر هم باشد به تنهائی نمی‌تواند دلیل بر مسأله باشد.

۲– سیره عقلاء: در کلمات عده‌ای از فقهاء معاصر آن گونه که در مقاله آمده است برای حجیت خبر موثوق به به سیره عقلائیه تمسک شده است، همچنان که در مقاله از آیة الله نائینی و اراکی و دیگران نقل شده است. ولی باید توجه داشت: اولاً آنچه آنها گفته اند در مورد خبر موثوق به است و بحث ما ـ در مقابل نظر آیة الله خوئی قدس سره ـ در مورد وثوق نوعی است و تا بزرگانٍ تصریح به وثوق نوعی نکنند نمی‌توان آنها را موافق تلقی کرد. مثلا مرحوم آیة الله اراکی ـ آن گونه که در مقاله آمده است ـ می‌فرماید: شکی نیست که روش عقلاء بر عمل به خبر مفید اطمینان است. و یا مرحوم آیة الله نائینی می‌فرماید: عمده ادلّه حجیت خبر موثوق به سیره عقلائیه است که شارع از آن منعی نکرده است. این تعابیر با عدم حجیت وثوق نوعی هم سازگار است و لذا محقق اصفهانی قدس سره با اینکه خبر موثوق به را حجت می‌داند تصریح می کند ـ آن گونه که در مقاله نیز آمده است ـ : وثوق باید برای خود شخص باشد و حصول آن نزد دیگران کافی نیست. وثانیاً، آیة الله خوئی قدس سره مدعی است که سیره عقلائیه بر حجیت خبر موثوق به، که وثوق آن نوعی باشد قائم نیست و می‌فرماید: انما الثابت ـ بسیرة العقلاء و بعض الآیات الشریفه و الروایات الّتی تقدم ذکرها ـ حجیة خبر الثقه الذی یحصل الوثوق النوعی بوثاقة الراوی بمعنی کونه محترزاً عن الکذب لا حجیة خبر الضعیف الذی یحصل الوثوق النوعی بصدقه و مطابقته للواقع من عمل المشهور...[۱۶] یعنی آنچه به سیره عقلاء و برخی آیات شریفه و روایات گذشته ثابت است، فقط حجیت خبر ثقه‌ای است که وثاقت نوعی راوی یعنی اجتناب از دروغ او معلوم باشد نه حجیت خبر ضعیفی که وثوق نوعی به صدق و تطابق آن با واقع از راه عمل مشهور بدست می‌آید. بنابراین، اختلاف در مسأله به شناخت سیره عقلاء، بر می گردد و ما در مقاله اشاره‌ای هم به استدلال آیة الله خوئی ندیدیم تا چه رسد به پاسخ آن، جز حکایت روش فقهاء و ادعای سیره عقلائیه بر آن در لابلای کلمات فقهاء و از آنجا که سیره یک مسأله خارجی است، هر محققی باید تلاش کند تا حقیقت آن را برای خودش روشن سازد ولی با صرف ادعاء یا حکایت دعاوی دیگران نمی‌توان مسأله را ثابت کرد. به هر حال مسأله سیره و متعلق آن و اینکه آیا بر طبق خبر موثوق به قائم است یا بر موثوق به شخصی، از مسائل واضح نیست که نیاز به دقت در آن نباشد و منکر آن مکابر تلقی گردد و به همین دلیل مثل محقق عراقی برای حجیت روایت چهار مبنا ذکر می‌کند و مبنای وثوق نوعی را علی التحقیق می‌پذیرد. آن هم به این گونه که احتمال کذب روایت به درجه‌ای ضعیف باشد که عقلاء به آن توجهی نکنند و اعتنای به احتمال کذب را وسوسه به حساب آورند.[۱۷]

۳– حجیت ظن: در مقاله از قول وحید بهبهانی قدس سره آمده است راه شناخت احکام ائمه علیهم السلام و همچنین راه شناخت

در کلمات عده‌ای از فقهاء معاصر آن گونه که در مقاله آمده است برای حجیت خبر موثوق به به سیره عقلائیه تمسک شده است، همچنان که در مقاله از آیهٔ الله نائینی و اراکی و دیگران نقل شده است. ولی باید توجه داشت: اولاً آنچه آنها گفته اند در مورد خبر موثوق به است و بحث ما ـ در مقابل نظر آیهٔ الله خوئی قدس سره ـ در مورد وثوق نوعی است و تا بزرگان تصریح به وثوق نوعی نکنند نمی توان آنها را موافق تلقی کرد.

اخبار کذب، بر ما بسته است و ما چاره‌ای نداریم که به ظن مجتهد اکتفا کنیم. بلکه ایشان در بحث عدالت راوی گوید: برای شناخت عدالت، ظن وگمان کافی است، آن گونه که در فائده ششم اشاره داشتیم بلکه حتی ظنون ضعیف نیز کافی است و گر نه باب تکلیف بسته خواهد شد و ادعا می‌کند که بنای فقهاء همیشه و در همه جا تا زمان صاحب مدارک این گونه بوده است.[۱۸] مشاهده می‌کنیم که وحید بهبهانی قدس سره از دلیل انسداد برای حجیت اخبار و توثیق راویان استفاده می‌کند، با اینکه معاصرین ما، هرگز به این دلیل راضی نمی‌شوند و انسداد را معمولاً قبول ندارند. و عجب از ایشان است که مدعی است انسداد در رجال و احکام است و آن را به قدماء نسبت می‌دهد با آنکه از انسداد در نزد قدماء خبری نیست، بلکه برعکس کتب رجالی آنها گواه اعتقاد آنها به وثاقت یا ضعف روات است، همچنان که تصریح کرده اند قرائن علمیه و آن قرائن را نیز برشمرده اند چنان چه سابقاً از شیخ طوسی قدس سره و شیخ بهائی قدس سره نقل کردیم. به هر حال مسلک انسداد نه صحیح است و نه مسلک قدماء است و نه مسلک مشهور میان متأخرین، و اختلاف هم مبنائی است و با بیان نظر مجتهدی که انسدادی است و با این روش به روایات و رجال نگاه می‌کند نمی‌شود به معارضه با فقیه انفتاحی رفت . بنابراین نقل سخن طولانی وحید بهبهانی قدس سره در چند صفحه بزرگ و ذکر چهل و پنج اماره ظنیة برای اعتبار راوی مشکلی حل نمی‌کند، و حتی از بحث وثوق نوعی هم خارج است، زیرا همان گونه که در مقاله آمده است این ۴۵ اماره همگی ظنی هستند، و امثال آیة الله خوئی چه بسا ظن آور بودن بسیاری از آن امارات را هم بپذیرد اما مهم وثوق است نه ظن.

۴– محذور سدّ اجتهاد: در مقاله آمده است: وحید بهبهانی قدس سره، برای توجیه عمل به خبر ضعیف منجبر می‌فرماید: کنار گذاردن این احادیث، سبب بسته شدن راه اثبات فقه به طور کلی است چون شبهه‌ای نیست که درباره یک صدم فقه حدیث صحیح نرسیده است... در پاسخ به این استدلال می‌گوئیم: کافیست به اجتهاد فقهائی که چنین خبری را حجت نمی‌دانند، توجه شود و اینکه راه اثبات فقه هرگز بر آنان بسته نشده است. هر چند در مواردی به خلاف مشهور متمایل شده اند یا فتوی داده‌اند. و اینکه

ما گر چه منکر سبک شناسی افراد و حتی یقین آور بودن آن نیستیم همچنان که تجربه معاشرت با افراد آن را نشان می‌دهد اما اولا یک مسأله شخصی است که فرد در اثرممارست با کلمات ائمه، به آن مطمئن شود ولی مشکل بتوان این اطمینان را به دیگری منتقل کرد و ثانیا بر فرض که شخص به صدور خطبه‌ای از راه علوّ متن و سبک شناسی آگاه شد، اما اطمینان به صدور تک تک الفاظ و عبارات، در اثر سبک شناسی مشکل است بلکه کلیت سخن را می‌توان اثبات کرد، به این جهت، بیش از این مقدار حجیت ندارد.

گفته شود حجیت تنها خبر ثقه، موجب هدم دین و روایات است ـ همچنان که در مقاله نقل شده است ـ سخنی ناسنجیده است که مناسب مباحث علمی و علماء نیست و برای تحریک عوام یا کالعوام مناسب است.

۵– روایات ارجاع: در مقاله از مرحوم آیة الله نائینی قدس سره نقل شده است که ایشان برای حجیت خبر موثوق به اخبار علاجیة و اخباری که ائمه علیهم السلام برخی از اصحاب را به دیگری برای گرفتن فتوی و روایت ارجاع داده اند و روایتی که امر به رجوع به رواة و علماء می‌کند و روایتی که در مورد رجوع به کتب بنی فضال است، استناد نموده است و فرموده است: انصاف آن است که تتبع در این اخبار موجب قطع به اعتبار خبر موثوق به است.[۱۹] لیکن گر چه تعابیر نائینی قدس سره به عنوان خبر موثوق به است ولی بعید نیست که مراد ایشان همانِ خبر ثقه باشد در مقابل خبر عادل، نه در مقابل خبر ثقه، زیرا اولا در اواخر این بحث هنگام نتیجه گیری می‌گوید: اشکالی نیست که از مجموع این احادیث اعتبار خبر موثوق به فهمیده می‌شود بلکه از برخی از این روایات استفاده می‌شود که اعتماد بر خبر ثقه نزد اصحاب امری مسلم و در ذهن آنها متمرکز بوده است... می‌بینیم که نائینی قدس سره میان تعبیر به خبر موثوق با خبر ثقه در یک عبارت جمع نموده و برای خبر موثوق به، مسلم بودن خبر ثقه را شاهد می‌آورد. و گویا محقق عراقی قدس سره همین را برداشت کرده است که در حاشیه بر فوائد گوید: قدر متیقن از این اخبار، مطلق وثوق معلوم نیست باشد بلکه قدر متیقّن، عدالت راوی در همه طبقات است... سپس می‌افزاید: ممکن است ادعا شود که ثقه مورد سؤال در روایات، به معنی عدالت باشد نه مطلق کسی که از دروغ اجتناب می‌کند هر چند فاسق باشد، به همین جهت است که استفاده حجیت خبر موثق از مجموع این روایات مشکل است...[۲۰] و ثانیاً: تمسک به قدر متیقّن از مجموع این روایات یا به تواتر اجمالی که در کلام نائینی (ره) آمده می‌رساند که مقصود ایشان یا همان خبر ثقه‌ای است که میان متأخرین مشهور است و یا خبر موثوق به شخصی را می‌گوید: و گر نه از روایات ارجاع به ثقات یا به علماء یا به کتب بنی فضال چگونه می‌توان خبر موثوق به را به عنوان قدر متیقن اخذ کرد با اینکه اینها ارجاع به آحاد است و علی ایّ حال اگر مقصود نائینی ـ قدس سره ـ از خبر موثوق به در مقابل خبر ثقه باشد، و مقصود از خبر موثوق به، وثوق شخصی باشد، استدلال تمام است اما بر خلاف نظر نویسنده و موافق نظر آیة الله خوئی قدس سره خواهد بود و اگر مقصود، وثوق نوعی باشد، استدلال کامل نیست زیرا احادیث ارجاع به آحاد ثقات، قدر متیقّنش خبر موثوق به نوعاً نیست اگر نگوئیم که ظهور در خبر ثقه دارد جداً و امّا اینکه مرحوم محقق عراقی قدس سره، ثقه را که در روایات آمده است، کنایه از وثوق به حدیث او گرفته نه از جهت آنکه وثاقت یا عدالت راوی در اعتبار روایت دخل داشته باشد،[۲۱] این خلاف ظاهر روایات است که عدول از آن نیاز به قرینه قوی دارد و گر نه حجیت ثقه هرگز ظهور در خبر موثوق به ندارد به ویژه که ما بخواهیم به قدر متیقّن از اخبار اخذ کنیم.

مسأله سوم: که در مقاله بر آن تمرکز شده است، مسأله قرائن است. مقاله مدعی است قرائن بی شماری برای حصول وثوق نوعی وجود دارد که با توجه به آن ۴/۳ از چهل هزار حدیث فقهی موجود اعتبار می‌یابد.

قبل از بررسی موارد مذکور می‌گوئیم اگر مدعا این است که این قرائن هر یک به تنهایی موجب وثوق نوعی است این برخلاف وجدان است، و اگر مدعا آن است که تراکم تعدادی از آن قرائن سبب وثوق نوعی است این را انکار نمی‌کنیم ولی بحث در کبرای حجیت وثوق نوعی است همچنان که گذشت، به این جهت که ذکر قرائن به تنهایی کافی نیست، بلکه اگر این قرائن سبب اطمینان یا علم شخصی شود قطعاً حجت خواهد بود.

به هر حال شیخ الطائفه ـ قدس سره ـ به شدت منکر وجود قرائن برای همه اخبار یا اکثر اخبار است. وی در بحث حجیت خبر واحد در پاسخ این شبهه که شاید عاملین به خبر واحد، به این جهت به آن عمل کرده اند که قرائن دالّ برصحت، همراه داشته است و گرنه به آن عمل نمی‌کرده اند ... (پس مجرد خبر واحد بدون قرینه حجیت نیست)، می‌فرماید: و من ادعي القرائن في جميع ما ذكرناه كان السبر بيننا و بينه بل كان معمولاً على ما يعلم ضرورة خلافه مدافعاً لما يعلم من نفسه ضدّه و نقيضه، یعنی هر که ادعای قرائن در مورد اخباری که ما گفتیم کند، میان ما و او جستجو و فحص داوری کند، بلکه او بر چیزی تکیه کرده که بالضرورة خلافش معلوم است و از چیزی دفاع می‌کند که خودش با آن مخالف است.

و در ادامه می‌فرماید: و هر که بگوید: من وقتی به خبری که هیچ قرینه‌ای ندارد به مقتضای عقل عمل می‌کنم، باید اکثر اخبار و اکثر احکام را رها کند... که این مساله با اهل علم ناسازگار است و هر که چنین گوید، شایسته گفتگو نیست، زیرا چیزی می‌گوید که بالضرورة بر خلاف شرع است.[۲۲]

می بینیم که شیخ الطائفه قدس سره مدعی است اکثر اخبار و احکام، عاری از قرینه بر صحت است، با این حال چگونه می‌توان

ادعا کرد که قرائن علميّة امروز بر صحت اخبار موجود است. بله برخی از قرائن ظنیه مثل عمل مشهور و مانند آن موجود است، که حجیت آن بنابر مبانی مختلف است.

قرائن وثوق به صدور روایت

بررسی تک تک قرائن مذکور نیاز به مجالی واسع دارد که از حوصله این مقاله خارج است، ولی به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. شیخ حرّ عاملی ـ قدس سره ـ قرائنی برای صحت اخبار ذکر کرده است. از جمله:

۱– وجود روایت در کتاب شخص ثقه، هر چند آن را مرسلاً یا از ضعیف و مجهول روایت کند، و ایشان مدعی است که چه بسیار که موجب علم شود و علاوه بر آن احادیث متواتره در امر به عمل به خبر ثقه و نهی از عمل به ظن بر آن دلالت دارد و اطلاق این احادیث دلیل بر آن مدعاست.[۲۳]

ولی آیا براستی وجود در کتاب فرد ثقه سبب علم به صحت حدیث و ثبوت آن می‌شود؟ آیا نباید ثابت شود که ثقات، تنها احادیث صحیح را در کتابشان ذکر می‌کنند؟ این ادعا را چگونه می‌توان ثابت کرد با آنکه در حق عده‌ای از ثقات گفته اند: یروی عن الضعفاء و از کتاب نوادر راوندی عده‌ای از راویان را استثناء کرده اند؟ و عجب آنکه ایشان این استثناء را دلیل بر مدعای خویش شمرده است!

و آیا انصافاً وجوب عمل به خبر ثقه به معنی عمل به خبر او هر چند با وسائط ضعیف باشد است؟

۲ـ وجود حدیث در یکی از کتاب‌های اصول که مورد اجماع است. کدام دلیل اقتضاء کرده است که هر چه در کتاب‌های اصول است حتماً صحیح است؟

۳ـ روایت از کتاب یکی از اصحاب اجماع باشد. ولی اصل ادعای اجماع کشی و دلالت آن بر صحت روایات کتاب ایشان محل تأمل است که در جای خود مفصل بحث شده است.

۴ـ روایت بدون معارض باشد. این قرینه واضحه است و شیخ فرموده است که روایت در این صورت اجماعی می‌شود زیرا اگر چنین نبود، معارضش را نقل می‌کردند. آیا به راستی اگر روایت معارض را نقل نکنند دلیل بر امضاء روایت ضعیف نزد اصحاب است؟

۵ ـ روایتی موافق احتیاط باشد. آیا همین مقدار برای علم به صحت مضمون روایت کافی است؟

۶ ـ روایت موافق ضروریات یا عقل قطعی یا اجماع مسلمین یا اجماع شیعه یا مشهور شیعه یا موافق گروهی از شیعه باشد.

می‌دانیم که صرف توافق با دلیل، دلیل بر صحت صدور روایت نیست. این نکته را صاحب وسائل در اول همین فائده ذکر کرده است و فرموده است که قرائن معتبره اقسامی دارد، برخی دلالت بر ثبوت خبر از ائمه علیهم السلام دارد و برخی دلالت بر صحت مضمون دارد، هر چند محتمل است که خبر وضع شده باشد و برخی دلالت بر ترجیح بر معارض می‌کند.

در مقاله از وحید بهبهانی ـ قدس سره ـ چهل و پنج قرینه ظنیه بر اعتبار راوی را ذکر می‌کند، که در علم رجال از همه آنها بحث شده است و مورد قبول یا اعتراض قرار گرفته است، و بطور کلی اگر مدعا آن است که این قرائن، اماره گمان است، ممکن است در بسیاری پذیرفته شود اما حجت نیست و اگر مدعا این است که مفید اطمینان است جدا محل تأمل است و محل بحث آن در علم رجال است.

بنابراین ذکر کردن قرائن مذکور با عنوان قرائن وثوق به صدور روایات، صحیح نیست.[۲۴] شیخ طوسی قدس سره نیز در عدّه تصریح کرده است به اینکه قرائن دالّ بر صحت مضمون خبر واحد مثل موافقت سنت قطعی و اجماع، دلیل بر صحت خبر واحد فی نفسه نیست و می‌فرماید: لما بیّنا من جواز ان تکون الاخبار مصنوعة و ان وافقت الادلة.[۲۵]

و اما این که صاحب وسائل قدس سره توافق با فتوای عده‌ای از فقها را از قرائن شمرده است، چیز عجیبی است، زیرا هیچ وجهی برای آن یافت نمی‌شود مگر این که مراد ایشان از این قرینه، بیان سبب ترجیح باشد بر خبری که کسی به آن فتوی نداده است.

وحید بهبهانی و قرائن اعتبار خبر

در مقاله به هفت قرینه از قول ایشان اشاره شده است

۱ـ اتفاق بر عمل به روایات، که البته اگر این اتفاق از همه علماء شیعه و بلکه تنها از همه قدما ثابت شود، قابل اعتنا خواهد بود

۲ـ شهرت روائی یا فتوائی داشتن روایت. اعتبار این شهرت محل خلاف است

۳ـ روایت، مورد قبول عالمان باشد مثل مقبوله عمر بن خنظله. ولی تفاوت این قرینه با قرینه اول و دوم واضح نیست مگر اینکه مقصود، اعتماد گروهی از علماء باشد که در این صورت قرینه بودن آن ضعیف خواهد بود کما تقدم.

۴ـ موافق قرآن یا سنت یا اجماع یا حکم عقل و یا تجربه باشد. گذشت که این توافق ربطی به وثوق صدوری ندارد.

۵ ـ متن روایت گواه استناد روایت به معصوم علیهم السلام باشد مانند خطبه‌های نهج البلاغه و مانند آن و صحیفه سجّادیه و دعای ابو حمزه و زیارت جامعه کبیره.

ما گر چه منکر سبک شناسی افراد و حتی یقین آور بودن آن نیستیم همچنان که تجربه معاشرت با افراد آن را نشان می‌دهد. اما اولاً یک مسأله شخصی است که فرد در اثرممارست با کلمات ائمه، به آن مطمئن شود ولی مشکل بتوان این اطمینان را به دیگری

منتقل کرد و ثانیاً بر فرض که شخص به صدور خطبه‌ای از راه علوّ متن و سـبک شناسی آگاه شد، اما اطمینان به صدور تک تک الفاظ و عبارات، در اثر سـبک شناسی مشـکل است بلکه کلیت سخن را می‌توان اثبات کرد، به این جهت بیش از این مقدار حجیت ندارد.

و ثالثاً اینکه همه خطبه‌های نهج البلاغه چنان یکدسـت باشـد که از این طریق بتوان به صدور آن مطمئن شـد، مشـکل است هر چند ابن ابی الحدید از همین روش برای صحت استناد نهج البلاغه، استفاده کرده است.

و مشـکل تر از آن، اثبات اسـتناد برخی باز دعاها با این روش است، با اینکه فحص و تتبع نشان می‌دهد که حدّ اقل احتمال انشاء برخی ادعیه توسط برخی علماء وجود دارد و امر آن مشتبه است.

۶ ـ روایت مسـتفیضة باشد. ولی صرف استفاضة که حداقل آن سـه روایت اسـت، برای اثبات صدور کافی نیست مگر آنکه دارای خصوصیاتی باشد که علم آور است.

۷ ـ سند عالی داشتن روایت (یعنی با اندک واسطه به امام برسد) مثـل روایات کلینی و ابن ولید و صفار و بلکه صدوق و مانند وی از حضرت مهدی و یا امام عسکری یا امام هادی علیهم السلام روایت کنند از جمله توقیع‌های موجود. ولی واضح نیسـت که کوتاه بودن سند و اندک بودن واسطه چه ارتباطی با وثوق به صدور دارد، بله هر قدر واسطه کمتر باشد احتمال خطا کمتر می‌شود.

امارات ظنیة اعتبار راوی

در مقاله از وحید بهبهانی ـ قدس سره ـ چهل و پنج قرینه ظنیه بـر اعتبار راوی را ذکر می‌کنـد، که در علم رجال از همه آنها بحث شـده اسـت و مورد قبول یا اعتراض قرار گرفته است، و بطور کلی اگر مدعا آن اسـت که این قرائن، اماره گمان اسـت، ممکن اسـت در بسـیاری پذیرفته شود اما حجت نیست و اگر مدعا این است که مفید اطمینان اسـت جدا محل تأمل است و محل بحث آن در علم رجال است.

جالب آنکه مرحوم بهبهانی که خود این قرائن ظنی را بر شمرده است در بسیاری از آنها تعابیری کرده است که نشان از تردد ایشان حتی در ظن آور بودن آن دارد. مثلا در مورد اسند عنه گوید: ظاهراً

> **حسینیان: با توجه به آنچه یونس بن عبدالرحمن نقل می‌کند، سـخت گیری سندی راه حلّ نیست بلکه همان گونه که امام فرموده است هماهنگی روایـت با قرآن و یا دیگر روایات راه حل اسـت و ایـن همان گفتـه اکثریـت فقیهـان و عالمان شـیعه در مبنای پذیرش روایات است که اعتبار روایت تخصص ویژه خود را می‌خواهد و راههای گوناگونی دارد و به صرف اعتبار سندی نیست.**

مدح است و در مورد لابأس به گوید شاید منظور این باشد که از هر جهت مشکلی ندارد و شاید... و در مورد: عین وجه گوید: گفته شده که این دو واژه عدالت فرد را می‌رساند.

و در مورد سلیم الجنبة گوید: گفته می‌شود یعنی سلیم الاحادیث، سلیم الطریقه، و در مورد: خاصّی، دائی من این را مدح دانسته است و در مـورد قریب الامر گوید: در آیـه این را مدح گرفته اند و موارد فراوان دیگر از آن ۴۵ مورد.

بـه هر حال ذکـر امارات ظنیه بدون ذکر اشـکال طرف مقابل، متناسب با بحث تحقیقی نیست، بله به نظر می‌رسد که هدف مقاله توصیفی اسـت، یعنی می‌خواهد روش موافقان اعتبار حدیث موثوق الصدور را بیان کند و کاری ـ اصالةً ـ با تجزیه و تحلیل مسأله ندارد.

در پایـان بار دیگر از صدیق ارجمند و اسـتاد مکرم جناب آقای حسـینیان در طرح این مسـأله فوق العاده مهم و بیـان نقطه نظر فقها صمیمانه تشکر می‌کنم زیرا هر تشنه معارف و علوم اهل بیت علیهم السـلام صمیمانه آرزومند اسـت که هر چه بیشـتر از خوان نعمت آنها و ذخائر ارزشمند روائی موجود بهره مند گردد، امید آنکه این گونه مباحث گامی باشـد در بهره وری و توجه هر چه بیشتر به این منابع فیض الهی. خداوند متعال به حق اهل بیت علیهم السلام مـا و ایشـان را در راه فهم و ترویج این مکتـب نورانی توفیق روز افزون عنایت فرماید.

پاسخ نویسنده مقاله «دفاع از حدیث» به نقد فوق

سـرورم حضرت حجت الاسـلام والمسـلمین حاج سیّد محمد نجفی دامـت برکاته محبت کرده اند و مقالـه «دفاع از حدیث» را در شماره اول مجله گرانسنگ سـمات مطالعه کرده‌اند. بنده از دیر زمان افتخار آشـنایی با ایشان نصیبم شـده و به ایشان ارادت ویژه دارم. ایشان پس از مطالعه، نقد خود را در اختیار ما قرار دادند، ما هم بی صبرانه سـبوی دوست را سرکشـیدیم و پس از مطالعه، حواشی کوتاهی تقدیم کردیم.

هم اکنون متن نقد ایشـان و نیز حاشـیه‌های کوتـاه ما بر نقد ایشان در مجله سمات، داوری محققان ارجمند را می‌طلبد.

مجله ارزشـمند سمات به شیوه‌ای مقبول و متعادل می‌خواهد از معارف اهل بیت علیهم السلام دفاع کند و ان شاءالله تعالی در عمل نشان خواهد داد.

مجدداً از همه سـروران حوزوی اعمّ از اعلام و فضلاء و طلاب به جدّ می‌طلبیم تا مقاله «دفاع از حدیث» را در این مجله پی گیرند و در درس‌ها به آن بپردازند و در نقد و یا پذیرش آن سـخن گویند. راهنمایی سروران حوزوی را از جان و دل پذیراییم.

چند حاشیه

۱ ـ با توجه به آنچه یونس بن عبدالرحمن نقل می‌کند سـخت گیری سـندی راه حلّ نیست بلکه همان گونه که امام فرموده است هماهنگـی روایت با قـرآن و یا دیگر روایات راه حل اسـت و این همان گفتهٔ اکثریت فقیهان و عالمان شیعه در مبنای پذیرش روایات

اختـلاف در پذیـرش روایات فراوان اسـت ولی نظریـه اقلیّت به دلیل دوری بسـیارش از نظریه اکثریت آثار عجیبی بـه دنبال دارد که نه تنها ما می‌گوییم بلکه سرسلسله اصولیان و مجتهدان و فقیهان مرحوم وحید بهبهانی قدس سـره و نیز شاگردان وی بدان تصریح کرده اند. ما گفته‌های وحید بهبهانی را در مقالات خود آورده‌ایم.

اسـت که اعتبار روایت تخصص ویژه خـود را می‌خواهد و راههای گوناگونی دارد و به صرف اعتبار سندی نیست.

۲ ـ اختلاف در پذیرش روایات فراوان است ولی نظریه اقلیّت به دلیل دوری بسیارش از نظریه اکثریت آثار عجیبی به دنبال دارد که نه تنها ما می‌گوییم بلکه سرسلسـله اصولیان و مجتهدان و فقیهان مرحوم وحید بهبهانی قدس سـره و نیز شاگردان وی بدان تصریح کرده‌اند. ما گفته‌های وحید بهبهانی را در مقالات خود آورده ایم. به الفوائد الحائريّه و الرسائل الاصوليّة از تاليفات ایشان مراجعه کنید.

۳ ـ ناقـد محترم از شـماره ۱۰ خلاصه کلمات وحید بهبهانی را می‌آورند و حتماً می‌خواهند بعداً در آنها مناقشه کنند؛ با اینکه آنچه ما بدان توجه داریم این است که اعتبار خبر موثوق به نظریه اکثریت اسـت و معلوم نیست که ما همه نکات آمده در کلام وحید بهبهانی را پذیرفته باشیم.

۴ ـ در مورد مطلب اول ایشان گفتنی است که حضرت آیت الله العظمی خوئی قدس سـره خبر متواتر و خبر واحد محفوف به قرینه قطعیّه را هم حجت می‌دانند ولی روشن است که این از بحث بیرون اسـت. همین گونه است خبر واحد وثوق شخصی آفرین که این نیز از مـدار بحث خارج اسـت چرا که گفته اند: الاطمینان الشـخصی کالعلم و همان گونه که خبر علم آفرین حجت است بلا کلام، خبر اطمینان شـخصی آفرین هم حجت است بلا کلام. محور بحث در خبر واحد اسـت که گفته می‌شـود ایشان تنها خبر ثقه را می‌پذیرند البته منظور خبری است که راوی آن صفات مورد نظر را داشته باشد (و این تنها در خبر ثقه هم خلاصه نمی‌شود. خبر موثوق و یا امامی ممدوح هم از نظر ایشـان پذیرفته شده است) باز تکرار می‌کنیم که خبر اطمینان شخصی آفرین و یا به تعبیر دیگر وثوق شخصی آفرین از مدار بحث خارج اسـت آن را همه حجت می‌دانند. و جدّاً شگفت آور اسـت که ایشان نقل کلام حضرت آیت الله العظمی خوئی را از ما مطالبه می‌کنند. گفتار ایشـان معروف و در دسترس همه است و روشـن است که ایشان خبر را تنها بر اساس صفات راوی می‌پذیرد. در اینجا خاطر نشان می‌کنیم که حضرت خوئی قدس سره در بحث خبر واحد و در فقه و در موارد بسـیار، نظریّه شان را بیان داشته اند و قابل دست یابی است.

البتـه آقـای خویی در دوره دوم تدریس خـارج اصول بر مبنای اکثریـت بوده انـد و از آن مبنا دفاع کرده‌اند. جالب اسـت که بیان ایشان در کتاب الهداية فی الاصول که تقریرات درس ایشان است، دیده شـود. (هم در بحث خبر واحد و در بحث انسداد مقدمه دوم و هم در بحث اجتهاد و تقلید و در بحث نیاز به علم رجال)

در هـر صورت تفـاوت مبنای حضرت خویی بـا مبنای اکثریت بسیار روشن اسـت و در مقالات ما به وضوح تبیین شده است ولی جنـاب نجفی باز می‌گویند که حضـرت خوئی هم اطمینان و وثوق شخصی را می‌پذیرند. این چه سخنی است در نقد مقاله ما و این چه نقضی است بر گفته ما.

به نظر من ملاحظـه دو نظریه از جناب آیت الله العظمی خوئی قدس سره پاسخ روشنی است به کلام جناب حجت الاسلام نجفی. (هم مصباح الاصول ایشان دیده شود و هم الهدایه فی الاصول) .

جناب آقای نجفی می‌نویسد: ادعاء شبه اجماع در مسأله نه تنها ثابت نیست بلکه اگر هم ثابت شود دلیل بر اثبات مسأله برای عصر ما نیسـت به ویژه بـرای مثل آیت الله خوئی قدس سـره. غافل از اینکه مقاله اول ما در دفاع از حدیث به طرح مبنای اکثریت و اقلیت می‌پردازد و نقل اقوال نه اسـتدلال، و ما هرگز از کسی نمی‌خواهیم کـه بی دلیل نظریـه‌ای را بپذیرد. ما فقط خواسـته ایم بگوییم که اکثریت عالمان شیعه بر مبنای خبر موثوق به هستند. والسلام.

آری مقاله دوم ما به اسـتدلال توجه کرده اسـت . ما اکثریت را هیـچ جا دلیل بر حقانیت نمی‌گیریم کـه جناب آقای نجفی در نقد شان بارها تکرار کرده‌اند.

۵ ـ ما هم باید مقابله به مثل کنیم و مثل ناقد محترم تنها حرف خودمان را بزنیم و به حرف و درد طرف مقابل توجه نداشـته باشیم. ما باز تاکید می‌کنیم که برای روشـن شـدن اصل قضیه مورد نظر شما دو نظریه حضرت آیت الله العظمی خوئی قدس سره را مطالعه فرمایید. نظریه اول ایشـان که همان نظریه اکثر اسـتادان ایشان و اکثریت فقیهان اسـت و نظریه دوم ایشـان که نظریه اقلیت است. آن گاه روشـن می‌شود که جایگاه سخن ما برای شما درست مطرح نشـده وگرنه این اشکالات را مطرح نمی‌کردید و این اندازه تکرار و اصرار نمی‌شد، چرا که از حریم بحث دور است.

۶ ـ انسـدادی بودنِ وحید بهبهانی و شاگردانش و انفتاحی بودن عالمـان معاصر اصلاً مورد بحث ما نیسـت. چرا پایگاه اصلی بحث فراموش شده است. انسداد و انفتاح نه مورد بحث و نه مورد پذیرش ماست و جای نقض و ابهام آن در این بحث نیست.

۷ ـ در نکتـه چهـارم در برابر چیزی چـون بدیهی جبهه گیری می‌کنید. الان موسسـه‌ها و مراکز علمی مربـوط را ملاحظه کنید، بـه درس‌ها و تحقیق‌های علمی سـری بزنیـد، خواهید دید که ردّ حدیث بر پایه سند و نیز بر پایه متن بیداد می‌کند. باز بگویید که ما سـندی هستیم و همه احادیث را هم می‌پذیریم. مگر شدنی است؟ نـگاه کنید چند درصد روایات کافی در مراة العقول صحیح شـمرده شده است. به ویژه شخص شما نیز روایت موثوق را هم نمی‌پذیرید که این هم مشکلی بر مشـکل‌ها می‌افزاید. حال ببینید چند درصد روایات می‌ماند تا برسیم به ملاحظه متن.

۸ ـ در ارتباط با شـماره پنج شما باید عرض کنم که در و دیوار

زمین و زمان و همه می‌دانند که مرحوم نائینی قدس سره موثوق به‌ای است، آن هم به معنای مورد بحث ما وثوقاً نوعیّاً و حضرت آیت الله العظمی خوئی قدس سره هم در ابتداء با ایشان هماهنگ بوده است ولی بعداً نظریه ایشان تغییر کرده است.

۹ ـ در جواب به مسأله سوم می‌نویسم: اگر در موردی قراین علم آور شد که حجت است و حرفی نیست و یا اگر اطمینان و وثوق شخصی آفرین شد باز همین طور. سخن در مواردی است که ظن آفرین است و اعتماد عقلا را به خود جلب می‌کند. چگونه وثاقت راوی اعتماد عقلاء را جلب می‌کند و طبق گفته او عمل می‌کنند؟ چون وثاقت راوی وثوق نوعی می‌آورد. حال اگر قراین دیگر هم وثوق نوعی بیاورد به سان وثوقی که از وثاقت راوی می‌آید باز به آن عمل می‌کنند. سیره عقلاء بر وثوق نوعی به صدور است چه از این راه یا آن راه (دقت شود در مقام استدلال نیستیم، در مقام بیان نظریه‌مان هستیم. اشکال نشود که ما این استدلال را قبول نداریم) و به این شکل سخن از قرائن ظنی و وثوق ظنی و وثوق نوعی است و نیز از ظن نوعی است و این همان چیزی است که امروز هم فراهم است، البته در گذشته بیشتر فراهم بوده است و شاید در مورد برخی قرائن بتوان گفت که امروز بیشتر فراهم است (دقت شود).

۱۰ ـ قرائن تک تک علم یا ظن آور نیست. این قرائن برای متخصص آشنای با حدیث و کتاب‌های حدیثی کارساز است که یا علم یا اطمینان و یا ظن می‌آورد.

گاه چند قرینه کنار هم حاصلی دارد. گاه تکرار یک حدیث ممکن است علامت جعل باشد گاه نه . مگر کسی گفته است وجود یک روایت در یک اصل در هر موردی دلیل قطعی بر صحت روایت است؟ و... لذا نقد شما که آیا این تک قرینه علم آور است و کجا ثابت شده است؟ موردی ندارد.

۱۱ ـ گفتن «آیا به راستی اگر روایت معارض را نقل نکنند...» که دلیل نمی‌شود. اینها قرائن است به هم ضمیمه می‌شود و مورد اعتماد قرار می‌گیرد بی آنکه علم یا اطمینان پدید آید. اگر علم یا اطمینان پدید آید که هیچ.

۱۲ ـ در بحث متن، تنها جنبه‌های ادبی ملحوظ نیست بلکه مفاد و محتوای مقبول و هماهنگ با دیگر روایات نیز مطرح است.

۱۳ ـ باز تکرار می‌کنم که از هدف و منظور و جایگاه مقاله کاملا دور افتاده اید و به جنبه‌های فرعی پرداخته اید و درست منظور مقاله ما را در نیافته اید. انتظار آن می‌رفت که بهتر از این ما را در نقد مقاله یاری دهید.

توصیه کرده اید که دقت کنید مبادا کسانی که گفته اند خبر موثوق به حجت است، وثوقاً شخصیّاً گفته باشند نه وثوقاً نوعیّاً. با اینکه روشن است اکثریت فقهاء در بحث خبر واحد و قائلین به حجیت خبر واحد پیرامون خبر واحدی بحث می‌کنند که وثوق نوعی بیاورد وگرنه می توان گفت وثوق کالعلم و موثوق به شخصیاً کالمتواتر حجت است و حرفی در آن نیست و به بحث خبر واحد و نقض و ابهام در خبر واحد مربوط نمی‌شود.

۱۴ ـ بله، هدف مقاله توصیفی است. یعنی می‌خواهد روش

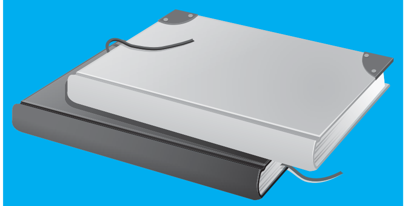
الان موسسه‌ها و مراکز علمی مربوط را ملاحظه کنید، به درس‌ها و تحقیق‌های علمی سری بزنید، خواهید دید که ردّ حدیث بر پایه سند و نیز بر پایه متن بیداد می‌کند. باز بگویید که ما سندی هستیم و همه احادیث را هم می‌پذیریم. مگر شدنی است؟ نگاه کنید چند درصد روایات کافی در مراۀ العقول صحیح شمرده شده است. به ویژه شخص شما نیز روایت موثوق را هم نمی‌پذیرید که این هم مشکلی بر مشکل‌ها می‌افزاید. حال ببینید چند درصد روایات می‌ماند تا برسیم به ملاحظه متن.

موافقان اعتبار حدیث موثوق الصدور را بیان کند و اصالةً کاری با تجزیه و تحلیل مساله ندارد و حتی استدلال و حتی...خدا خیرتان دهد. ما بارها گفته ایم و نوشته ایم که آیا می‌توانیم بگوییم که نظر دیگری در کنار نظریه اعتبار ثقه است و اینکه چرا آن نظر مطرح نمی‌شود؟ این است سخن ما و گرنه هر کس آزاد است هر نظری را انتخاب کند. هر کس باید با دلیل انتخاب کند و صرف اکثریت دلیل نیست و...

مهدی حسینیان قمی

پی نوشت‌ها:

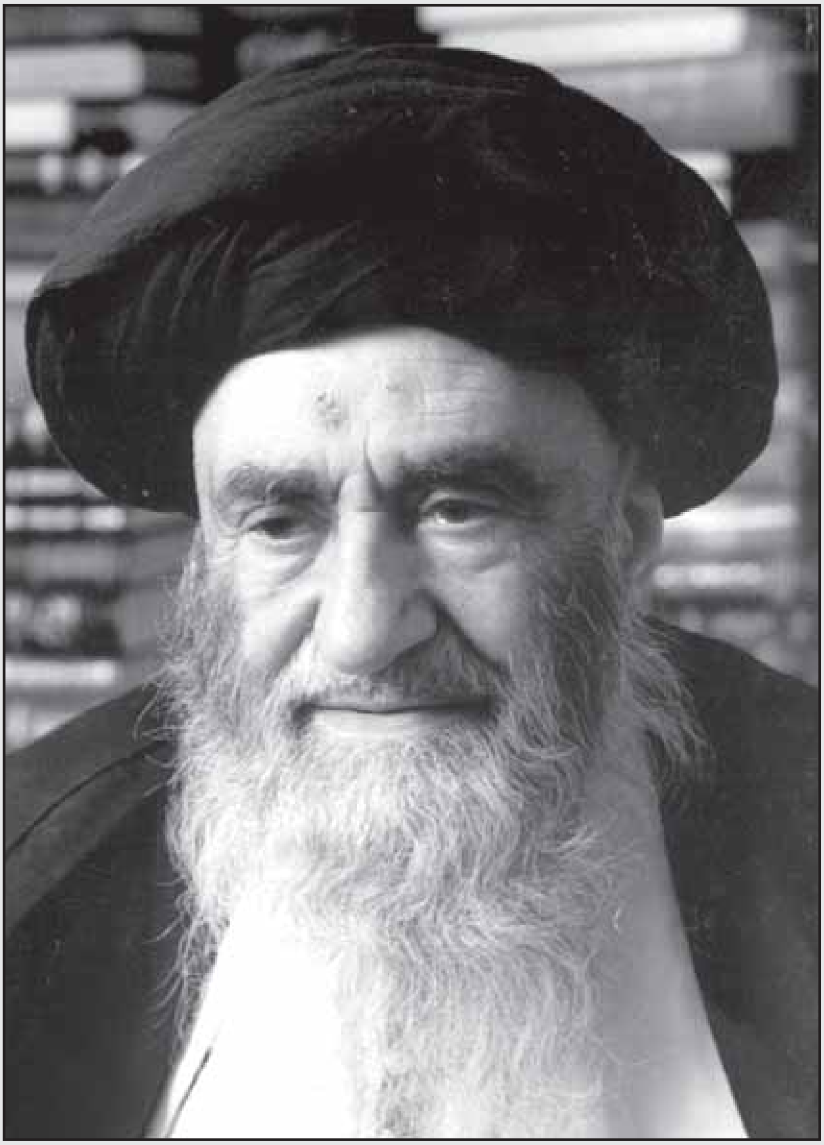
۱ . معجم الرجال،ج، ۲۷۶/۱۸
۲ . معجم الرجال،ج، ۸/ ۳۹)
۳ . فهرس الشیخ ره
۴ . الخلاصه ترجمه اشعری
۵ . مصباح الاصول ج۲/ ۲۳۴
۶ . مصباح الاصول ج ۲ / ص ۲۸۰
۷ . عدة الاصول ج ۶ ص ۳۸۲
۸ . الاستبصار ج ۱ : ۳
۹ . مقاله مذکور ص۶۴ و ۶۲
۱۰ . مشرق الشمسین ص ۳و۴
۱۱ . عدة الاصول: ۳۶۶
۱۲ . همان ص ۳۷۲
۱۳ . همان
۱۴ . من لا یحضره الفقیه، مقدمه کتاب
۱۵ . همان
۱۶ . موسوعة الامام الخوئی ج ۲ /۲۷۹
۱۷ . نهایة الانکار ج۳ ص۱۳۴ و ۱۳۵، رک: مقاله مذکور
۱۸ . الفوائد الحائریه فائده ۳۱ و فائده دهم، رک: مقاله مذکور
۱۹ . فوائد الاصول ج۳ ص ۱۸۹ تا ۱۹۱
۲۰ . هامش فوائد الاصول ج۳ ص۱۸۹
۲۱ . نهایه الانکار ج ۳ ص ۱۳۵
۲۲ . عدة الاصول ج۱ ص۳۵۲ و ۳۵۳
۲۳ . وسائل الشیعه،خاتمة الکتاب فائده ج۲۰ص۹۳
۲۴ . همان ص ۹۳
۲۵ . عدة الاصول ج۱ ص ۳۷۲



پایان دفتر

■ آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره) :
مصیبت صوفیان برای اسلام از بزرگترین مصائب است.

پایان‌دفتر



آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره):

مصیبت صوفیان برای اسلام از بزرگترین مصائب است

از نظر من مصیبت صوفیان برای اسلام، از بزرگترین مصایب است زیرا ارکان اسلام را منهدم ساخت و بنیان آن را تَرَک داد. پس از جستجوی عمیق و گردش در میدان‌های کلمات آنان و اطلاع از مطالب مخفی آنان و یافتن رازهای پوشیده آنان در پی دیدار با سران فرقه‌های تصوف، بر من روشن شد که این درد، از راهبان نصارا به دین اسلام سرایت کرده و گروهی از اهل سنت مانند: حسن بصری و شبلی و معروف و طاووس و زهری و جنید و دیگران آن را گرفتند، سپس از آنان به شیعه سرایت کرد تا اینکه کارشان بالا گرفت و پرچم هایشان برافراشته شد، به گونه‌ای که از اساس دین سنگی را روی سنگ باقی نگذاشتند. آنان نصوص کتاب و سنت را تاویل کردند و با احکام فطری عقلی مخالفت نمودند و به وحدت وجود و حتی موجود ملتزم شدند و در عبادت وجهه گرفتند و بر اوراد آکنده از کفر و اباطیل که رؤسای آنها می‌ساختند، مداومت کردند و به چیزی پایبند گردیدند که آن را ذکر خفی قلبی می‌نامیدند و از سمت راست قلب شروع می‌شد و به سمت چپ خاتمه می‌یافت.

گاهی آن را سفر از حق به خلق می‌نامیدند و گاهی نزول از قوس صعودی به قوس نزولی، و بالعکس که از آن به عنوان سفر از خلق به حق و عروج از قوس نزولی به قوس صعودی تعبیر کرده‌اند، خدا به داد این طامات برسد، پس ترهات خود را به فقه سرایت دادند، همچنین در مبحث نیت و غیر آن و دیدم بعضی از مرشدان آنان را که اشعار مغربی عارف را از روی دیوانش می‌خواند و گریه می‌کرد و به آن اعتنا می‌کرد همچون اعتنایی که به آیات قرآن کریم می‌شود، جای تاسف است برای قومی، کسانی که قرآن شریف را ترک کنند و دعاهای صحیفه کامله سجادیه را که زبور آل محمد صلوات الله علیهم اجمعین و سخنان موالی و سروران امامان علیهم السلام را و مشغول شوند با مثال کتاب مغربی و ...

> **این درد، از راهبان نصارا به دین اسلام سرایت کرده و گروهی از اهل سنت مانند: حسن بصری و شبلی و معروف و طاووس و زهری و جنید و ... آن را گرفتند، سپس از آنان به شیعه سرایت کرد تا اینکه کارشان بالا گرفت و پرچم‌هایشان برافراشته شد، به گونه‌ای که از اساس دین سنگی را روی سنگ باقی نگذاشتند. آنان نصوص کتاب و سنت را تاویل کردند و با احکام فطری عقلی مخالفت نمودند و به وحدت وجود و حتی موجود ملتزم شدند.**

و دیدم یکی از آنان را که دعوی فضل داشت و از برخی سخنان که به ائمه هدی (علیهم السلام) نسبت داده شده، برای ترویج مسلک خود استفاده می کند مانند: «لنا مع الله حالات فیها هو نحن و نحن هو» یعنی برای ما با خدا حالاتی است که در آن حالات او ما هستیم و ما او می‌باشد. و این بینوا در علم و تتبع و تحقیق و ضبط نمی دانست که کتاب مصباح الشریعه و مانند آن که چنین سخنان منکری در آن‌ها جمع شده، ساخته ایادی صوفیان اعصار گذشته است که برای ما به ارث مانده است.

و خلاصه کلام این که کار صوفیه به جایی رسید که محصلان را از تحصیل علم با این سخنانشان که علم حجاب است باز داشتند و یا با این حرف که با نگاهی از قطب کامل، شقی، سعید و بلکه ولیّ می شود و با دمیدنی در صورت مسترشد و مرید یا انداختن آب دهانی در دهان او، مارها و عقرب ها از او اطاعت می کنند و تحت فرمان

دیدم یکی از آنان را که دعوی فضل داشت و از برخی سخنان که به ائمه هدی (علیهم السلام) نسبت داده شده، برای ترویج مسلک خود استفاده می‌کند مانند: «لنا مع الله حالات فیها هو نحن و نحن هو» یعنی برای ما با خدا حالاتی است که در آن حالات او ما هستیم و ما او می‌باشد. و این بینوا در علم و تتبع و تحقیق و ضبط نمی دانست که کتاب مصباح الشریعه و مانند آن که چنین سخنان منکری در آن‌ها جمع شده، ساخته ایادی صوفیان اعصار گذشته است که برای ما به ارث مانده است.

او قوانین طبیعت منحل می شود و نوامیس کون و فساد از بین می رود و این که ولایت، مقامی است که ارتکاب کبائر و بلکه کفر و زندقه با آن منافاتی ندارد، چرا که بعد از وصول و شهود دیگر حرام و واجبی در کار نیست.

شیوع تصوف و ساختن خانقاه‌ها در قرن چهارم بود. بعضی از مرشدین آن قرن، وقتی تفنن متکلمین را در عقاید دیدند، از فلسفه فیثاغورث و پیروان او در الهیات، قواعدی را اقتباس نمودند و از لاهوتیات اهل کتاب و بت پرستان، جمله هایی را گرفتند و آن جملات را به لباس اسلام درآوردند و به علم خاصی تبدیل نمودند که آن علم را علم تصوف یا حقیقت یا باطن یا فقر یا فنا یا کشف و شهود نامیدند.

و در این زمینه کتاب‌ها و رساله‌ها نوشتند و این وضع همچنان ادامه داشت تا آنکه قرن پنجم و قرن‌های بعدی فرا رسید و برخی از زیرکان اهل تصوف میدان وسیعی را آماده یافتند تا به اسم ولایت و غوثیه و قطبیه و دعوی تصرف در ملکوت با قوه قدسیه، چه رسد به ناسوت، در میان جاهلان، مقام شامخی همچون مقام نبوت و حتی الوهیت به دست آورند.

آنان با مقالاتی مبنی بر تاویلات مزخرف و کشف خیالی و رویاها و اوهام، فلسفه تصوف را توسعه دادند و کتاب‌های پیاپی بسیاری مانند کتاب تعرف و دلالت و نصوص و شروح آن و نفحات و رشحات و مکاشفات و انسان کامل و العوارف و المعارف و التاویلات و غیره که پر از حکایت‌های دروغ و قضایای کاملا بی معناست، نوشتند.

وقتی کالای آنان بازار پیدا کرد و نامشان مشهور شد و بازارشان گرم گردید، به فرقه‌ها و دسته‌های مختلف تقسیم شدند و عوام و سفلگان را با حدیث جعلی «الطرق الی الله بعدد انفاس الخلایق» اغفال کردند و برای هر فرقه‌ای که از دیگران متمایز گردند، علامت هایی را قرار دادند...

خداوند ما و شما را از فریبکاری‌های بافندگان عرفان و فلسفه و تصوف حفظ کند و ما و شما را از کسانی قرار دهد که به آستانه اهل بیت پیامبرخدا صلوات الله علیهم اجمعین روی می‌آورند و کسی را جز آنان نمی‌شناسند. آمین آمین.

منبع: احقاق الحق ج ۱ص ۱۸۲ تا۱۸۵ عارف و صوفی چه می‌گوید ص۳۲و۳۳